ZNAK

MIESIĘCZNIK

JAK POZNAJEMY ISTNIENIE BOGA

KS. STANISŁAW KAMIŃSKI, S. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA
MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC, OP

120

K R A K Ó W

Rok XVI Czerwiec (6) 1964

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres Administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60
Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 22. IV 1964 Druk ukończono w czerwcu 1964
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g Ark. druk. 8,5
Zam. nr 211 22. IV. 1964 Nakład 7.000+350 egz. G-38

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XVI Nr 120 (6)

Czerwiec 1964

KRAKÓW

Przed rokiem, 3 czerwca, w drugi dzień Zielonych Świąt, gdy na schodach bazyliki św. Piotra kończyła się Msza wieczorna i tysiące ludzi na placu a miliony na całym świecie polecały Bogu Jego konającego sługę, odszedł Papież Jan XXIII. Ite misa est *zabrzmiało w chwili zakończenia jego ofiary i służby. Iluż ludzi uklękło wtedy w Polsce przy głośnikach radiowych i któż tę godzinę zapomni?*

Po roku nie jest to tylko przejmujące wspomnienie. Ci wszyscy, którzy kochali Papieża Jana, mają coraz mocniejsze poczucie, że tak jak Jego Mistrz — w Nim i przez Niego — odchodząc pozostał on jednak z nami. „Objawiłem imię Twoje ludziom", modlił się Ojcu Chrystus odchodząc, a uczniom swym zapowiedział: „Kto wierzy we mnie, ten dokaże czynów, które ja spełniam". Papież Jan ujął kiedyś swoje zadanie w prostych słowach: jednoczyć dusze i patrzeć w prawdę. W ten sposób objawiał ludziom Imię Ojca. Był żyjącą Ewangelią u samego szczytu Kościoła. Skromny, prosty, pokorny był tym światłem, które zrządzeniem boskim miało świecić wszystkim w domu. Dom zaś okazał się tak obszerny jak świat.

Żyjąca Ewangelia — oby nigdy karty Księgi, którą tak niezawodnie, tak bezpośrednio czytało się z jego oczu, z jego twarzy, nie zblakły ludziom znowu, nie zesztywniały w dalekie, przeszłe, symboliczne opowiadanie obrzędowe.

Sługa sług Bożych, do którego partiarcha Athenagoras pierwszy zastosował słowa czwartej Ewangelii: „Był człowiek posłany od Boga, któremu było na imię Jan..." na całej drodze swego życia od Sotto il Monte aż do Watykanu zachował wspaniałą prostotę, dla której gloria mundi *jest obojętna, pozory są niczym, własna osoba stoi w prawdzie, czyli w pokorze przed Bogiem i ludźmi, a całą rzeczywistością jest Miłość. Dlatego mógł stać się „wszystkim dla wszystkich".*

„Ubogim głoszona jest Ewangelia." Jak ubodzy prostacy, z których syn Cieśli, bezdomny Nauczyciel powołał swój Kościół, tak nie różni od tamtych wydziedziczeni dzisiejszego świata, usłyszeli na nowo Dobrą Nowinę z ust kogoś, w kim prawdziwie mieszkała miłość, która „cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie działa obłudnie, nie nadyma się, nie łaknie czci, nie szuka swego, nie wpada w gniew, nie pamięta urazy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale współweseli się z prawdy. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieje, wszystko wytrzyma".

Ks. STANISŁAW KAMIŃSKI, s. ZOFIA J. ZDYBICKA

O SPOSOBIE POZNANIA ISTNIENIA BOGA

ARTYKUŁ DYSKUSYJNY

„Jest zaiste dziwnym paradoksem, że nowoczesny człowiek wie tak wiele i nadal nie wie właściwie niczego".

Merton

Ce qui manque le plus aux hommes, c'est la connaissance de Dieu.

Fénélon

WOBEC różnokierunkowości współczesnej filozofii trudno kusić się o sformułowanie filozoficznego problemu Boga w sposób, który mógłby być uznany za reprezentatywny dla naszych czasów. Dwa fakty wydają się jednak bezsporne: problem Boga również i w naszej epoce zjawia się i trwa ze zwykłą sobie uporczywością; wielokrotnie rozwiązywany — pozostaje nadal otwarty; likwidowany i negowany — powraca i niepokoi umysły zmuszając do podejmowania niekończących się rozważań, oraz: we współczesnych teoriach Boga dość wyraźnie zaznacza się przesunięcie akcentu z ujęć racjonalnych na rozwiązania ujawniające irracjonalizm i subiektywizm w podejściu do problemu.

Człowiek współczesny nie tracąc wiary w Boga, traci „wiarę" w możliwość osiągnięcia Go w drodze poznania racjonalnego, przy pomocy narzędzi obiektywnych, honorowanych w nauce. W filozoficznym klimacie naszej epoki wyczuwa się nie tylko sceptycyzm ale po prostu wyraźną niechęć w stosunku do klasycznych dowodów na istnienie Boga. Wobec dynamizmu współczesnej nauki, prawdy o Bogu przekazane przez tradycyjną filozofię „denerwują" swoją statyką, swą niewzruszonością, wydają się nieprzekonywające i nieczytelne. Metafizyczne twierdzenia o Bogu oskarża się o werbalizm i schematyzm. Dominuje natomiast przekonanie, że poznanie tego co transcendentne jest sprawą osobistego przeżycia, a nie obiektywnej myśli. Serce, uczucie, wiara, a nie rozum — są adekwatnymi narzędziami w poszukiwaniu Boga. Dziś bardziej przemawia Augustyn i Pascal niż Tomasz

z Akwinu; powodzeniem cieszą się przede wszystkim zwolennicy poznania emocjonalno-intuicyjnego czy tzw. poznania religijnego. Potrzebę Absolutu „dotykalnego dla serca a nie dla rozumu" odczuwa człowiek dzisiejszy i takiego Absolutu szuka. Czyni to najczęściej „prywatnie" dzięki przemyśleniu i przeanalizowaniu osobistych, zwykle przykrych doświadczeń życiowych, dzięki refleksji nad swą aktualną sytuacją życiową z wszystkimi trudnościami etyczno-społecznymi oraz zdobyczami i ograniczeniami kultury naukowo-technicznej, która coraz bardziej wzmaga świadomość kruchości i przemijalności ludzkiego istnienia. Na tej drodze doświadcza więc lub nieodparcie potrzebuje doświadczać „obecności i działania Boga". Zdaje się dzielić z Kierkegaardem przekonanie, że „rozum doprowadza do rozpaczy a rozpacz do wiary".

Trzeba by wiele powiedzieć na temat przyczyn współczesnego bankructwa racjonalizmu w dziedzinie filozofii i filozoficznych teorii Boga. Należałoby wyróżnić typy racjonalizmu i ujęć racjonalnych — te poprawne i te, które były wynikiem nieporozumień i zniekształceń. Współczesny antyracjonalizm w filozofii jest do pewnego stopnia reakcją na racjonalizm czysto analityczny, wyrzekający się jakichkolwiek czynników intuicyjnych, a więc na filozofię uwięzioną w formułach i schematach, będącą raczej abstrakcyjną logiką pojęć niż wiedzą o konkretnej rzeczywistości. Trudno tu także nie wspomnieć o tendencjach scjentystycznych, likwidujących zagadnienia metafizyczne z terenu nauki. Zbieżność bezkrytycznego dogmatyzmu filozofii schematyzującej rzeczywistość, zamkniętej dla jakiejkolwiek rewizji swoich poglądów oraz wąskiej teorii nauki, przyczyniły się do wytworzenia przekonania, że nie może istnieć filozofia-nauka, która by zaspokajała równocześnie potrzebę rozumienia realnego świata, syntezy oraz spełniała wymagania naukowej ścisłości i rzeczowości.

Do tego trzeba jeszcze dodać współczesny „zmysł konkretu", a więc potrzebę bezpośredniego obcowania z rzeczywistością, potrzebę rozbudzoną z takim powodzeniem przez Bergsona, by zrozumieć, że ruch filozoficzny skierowany przeciw pozytywizmowi był równocześnie skierowany przeciw racjonalnej metafizyce (a właściwie przeciw jej wypaczeniom). To wszystko rzutuje oczywiście i na filozoficzny problem Boga.

Zainteresowanie patrystyką, Biblią — szczególnie żywe we współczesnej myśli katolickiej (tzw. „powrót do źródeł") — mogło także prowadzić do mniemania, że tylko Objawienie i najstarsza tradycja dostarczają autentycznej wiedzy o Bogu, i w przekonaniu wielu zmniejszyć rangę dowodów metafizycznych. Trzeba również wspomnieć o współczesnych nurtach teologii protestanc-

kiej, głównie o poglądach Karola Bartha, który odrzuca możliwość racjonalnego poznania Boga w imię objawienia biblijnego: „Bóg nie potrzebuje dowodów".

Egzystencjalizm ze swym zainteresowaniem konkretnym ludzkim istnieniem, ze słuszną zresztą doktryną, że „istnienia czegokolwiek nie dowodzi się", wpłynął w niemałym stopniu na ukształtowanie ideologicznej postawy naszej epoki. Uświadomienie nieautentyczności, „dokońcowości" i nieuchwytliwości istnienia ludzkiego budzi poczucie tajemnicy, jaką otoczony jest człowiek wówczas, gdy chce dociekać sensu swego istnienia. Tradycyjne dowody istnienia Boga, rozpatrywane w takim kontekście, zdają się wulgaryzować problem istnienia i eliminować tajemnicę z dziedziny, w której jest nieodzowna.

Nie bez „winy" jest jednak i druga strona. Schematyzm, dogmatyzm i skostnienie pewnych ujęć metafizyki rzutowały i na filozoficzny problem Boga. Scholastyczna forma dowodów, niezrozumiała i myląca terminologia, brak komunikatywnej odpowiedzi na współcześnie wysuwane zarzuty, brak dobrych ujęć popularnych — mogły przyczynić się w dużym stopniu do odwrócenia się od tego typu drogi do Boga.

Niewątpliwie prawda o Bogu w swej ostatecznej instancji jest prawdą najbardziej osobistą i najbardziej intymną, niemniej jednak i w tej dziedzinie człowiek nie przestaje być racjonalną istotą społeczną i społeczny wysiłek zakończony intersubiektywnie zrozumiałym rezultatem jest mu potrzebny. Czy problem takiej wagi jak istnienie czy nieistnienie Boga trzeba rzeczywiście pozostawić na płaszczyźnie pozanaukowej i pozaracjonalnej, na płaszczyźnie jedynie osobistych doznań, odczuć i przemyśleń? Byłaby to ogromna klęska dla rozumnej istoty.

Nie chodzi o walkę ze współczesnymi tendencjami, czy nawet o dyskusję z nimi. Chodzi raczej o pokazanie, że wokół ujęć racjonalnych nagromadziło się wiele nieporozumień i niejasności. Stąd potrzeba wyjaśnienia wielu spraw. Szczególnie mocno należy podkreślić, że ujęcia racjonalne — to żadną miarą nie jest powrót do schematyzmu, do scholastycznych formułek. Taki jest cel artykułu.

Nie ma innej drogi do osiągnięcia tego celu jak dotarcie do podstaw samego problemu.

GENEZA FILOZOFICZNEGO PROBLEMU BOGA

Najpierw kilka wyjaśnień dotyczących samej natury filozofii.

Świat empirycznie dany i osobiste przeżycia człowieka (np. choćby doświadczenie przemijalności istnienia ludzkiego w wy-

niku zetknięcia się ze śmiercią bliskiej osoby, „uczucie kruchości" świata itp.) rodzą problemy, których nie jest w stanie rozwiązać żadna z nauk szczegółowych.[1] Doświadczenia tego typu zmuszają do zastanawiania się, do szukania wyjaśnienia tych zjawisk — do „filozofowania" właśnie. To szukanie rozwiązań może odbywać się poprzez żywą, spontaniczną refleksję, ujmującą „na gorąco" przeżywane doświadczenia i niepokoje metafizyczne. Nie jest to jeszcze jednak filozofia, ale raczej „wstęp" do niej, będący bardzo cennym, bo najbardziej bliskim „empirii" etapem filozofowania. Na tym etapie przeważają elementy pozaracjonalne, subiektywne, myślenie nie jest uporządkowane, ujęte w karby systematycznej kontroli rozumu.

Filozofia-nauka rozpoczyna się z chwilą, gdy wychodząc z doświadczenia problemów filozoficznych i korzystając w pewnym sensie z refleksji przedfilozoficznej — szuka się rozwiązania ich w sposób zreflektowany i zgodny z wymaganiami racjonalnej koncepcji nauki. Oczywiście trudno mówić o jednej filozofii-nauce — istnieje bowiem wiele kierunków filozoficznych, co tłumaczy się zarówno wielością „tajemnic wieloaspektowego świata", wielowarstwowością aparatu poznawczego człowieka — jak i po prostu różnym rozłożeniem akcentów na różne aspekty świata czy różne władze poznawcze.

Dwa elementy wydają się niezbędne jako kryterium autentycznej filozofii-nauki: empiryzm (bezpośrednie doświadczenie filozoficznych problemów, osobiste przeżycie „ludzkich spraw i ludzkich pytań") oraz racjonalna refleksja nad zdobytym doświadczeniem (racjonalizm). O ile w refleksji przedfilozoficznej empiryzm jest zagwarantowany — o tyle w filozofiach uprawianych naukowo istnieje niebezpieczeństwo zachwiania równowagi między doświadczeniem a elementem racjonalnym. Historia filozofii dostarcza wiele przykładów świadczących o tym, że niebezpieczeństwo to nie jest iluzoryczne.

Może właśnie z obawy przed nim wiele osób „broni się" przed rozwiązywaniem problemów filozoficznych w sposób naukowy.

---

[1] Problem, czy filozofia posiada odrębną dziedzinę badania, różną od nauk szczegółowych, był szczególnie żywo dyskutowany w związku z ostrą kampanią metodycznego pozytywizmu skierowanego przeciw metafizyce. Fakt, że rozwinęły się nauki szczegółowe, nie przekreśla jednak roli i potrzeby filozofii-nauki; problematyka filozofii klasycznej i dziś nie straciła na aktualności, bo — jak jasno i zdecydowanie wypowiada się na ten temat Gilson: „Nauka może nam wiele wytłumaczyć w świecie; może kiedyś wytłumaczy nam nawet wszystko, czym świat zjawisk jest. Ale dlaczego cokolwiek w ogóle jest, czyli istnieje, nauka nie wie, i właśnie dlatego, że nawet nie może postawić tego pytania". *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, s. 119. Na ten temat zob. także R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1960, t. I, s. 30—44.

W myśli współczesnej istnieją żywe tendencje pozostania na pierwszym etapie filozofowania. Twierdzi się nawet, że naukowe traktowanie kwestii filozoficznych zatraca ich świeżość, autentyzm, wulgaryzuje i upraszcza sprawy tak dla człowieka istotne, angażujące go osobiście, życiowo.[2]

Tomizm jest filozofią, która w szczególnie szczęśliwy sposób łączy tak rozumiany „empiryzm" z „racjonalizmem" — bezpośrednie doświadczenie (zmysłowe i intelektualne) z refleksją kierowaną wymaganiami rozumu i nauki. Ale tu cała „bieda" z właściwym rozumieniem tomizmu.

W tomizmie właśnie sprawą najważniejszą jest doświadczenie, osobiste dojrzenie problemów w rzeczywistości, w życiu. Sięgnięcie po „Summę" jest etapem następnym — i wcale nie ostatnim. Wiedza nasza nawet w filozofii nie może zatrzymać się na zdobyczach z XIII wieku, choć w przypadku Tomasza są to rozwiązania w swej treści odpowiadające człowiekowi dwudziestego wieku, który przecież sam dostrzegł, że tomizm w swej istocie jest filozofią mądrą, świeżą, współczesną, choć jej forma dostosowana do umysłowości XIII wieku — jest przestarzała. Stąd słuszne postulaty przede wszystkim pod adresem stylu filozofowania, który musi być dostosowany do umysłowości dzisiejszego człowieka, uwzględniający w stopniu dopuszczalnym przez naturę metafizyki osiągnięcia wiedzy współczesnej, nawiązujący do współistniejących i współkonkurujących sposobów wyjaśniania rzeczywistości. Ale niestety, często wierność Tomaszowi pojmuje się — mylnie — jako wierność formie jego myśli bardziej niż jej istotnej treści, podczas gdy właśnie forma ta okazuje się czymś zmiennym, nieistotnym, ukształtowanym przez niepowtarzalny klimat minionej epoki. Właściwa wierność Tomaszowi nie polega więc na powtarzaniu za nim gotowych sformułowań, ale na dotrzymaniu mu kroku w wysiłku rozumienia rzeczywistości, w trudzie znalezienia wspólnego języka ze współczesnością, w pokorze pozwalającej dopatrzeć się i skorzystać z prawdy dostrzeżonej przez bardzo różne środowiska filozoficzne.

Może niekiedy nie dość jasno rozumie się, że w filozofii nie chodzi o wierność jakiemukolwiek — choćby najgenialniejszemu myślicielowi — ale o wierność koncepcji trafnie ujmującej i wyjaśniającej rzeczywistość. Przedmiotem filozofii tomistycznej nie

---

[2] Taką postawę wobec filozofii reprezentuje u nas obecnie np. A. Grzegorczyk — autor książki *Schematy i człowiek*, Kraków 1963. O tym, że nie jest to współcześnie postawa odosobniona świadczy wiele wypowiedzi zawartych w *Perspektywach* Anny Morawskiej. Ale nawet taki sposób filozofowania nie utrzymuje się na płaszczyźnie „czystego doświadczenia", zawiera swoiste interpretacje — zahacza o jakąś filozofię.

jest więc nauka Akwinaty, ale rzeczywistość istniejąca i aktualnie doświadczana. On sam przecież wyraźnie powiedział, że „celem studium filozofii nie jest dowiadywanie się tego, co myśleli inni, lecz dowiadywanie się, jak przedstawia się prawda o rzeczach”. [3] Nie neguje to konieczności studium autentycznej myśli Tomaszowej, nie umniejsza w niczym wartości śledzenia jej historycznego rozwoju, ale nie pozwala traktować tomizmu jako systemu zamkniętego i wykończonego.

W swej najgłębszej naturze tomizm jest filozofią żywą, dynamiczną i otwartą, bo jest tłumaczeniem aktualnie istniejącego świata, którego rozumienie suponuje nie tylko wykorzystanie doświadczenia poprzedników, ale wymaga zetknięcia się ze światem przez osobisty, doświadczalny kontakt, wymaga znojnego trudu i wysiłku osobistych poszukiwań.

Zdają się to dobrze rozumieć wielcy tomiści XX wieku, którzy wyszedłszy od aktualnych potrzeb, szukając ich rozwiązania w historii, dostrzegli trafność rozwiązań Tomasza — nie czują się jednak zwolnieni od dalszych poszukiwań nie tylko zmierzających do jak najwierniejszego odczytania jego myśli, ale przede wszystkim do posuwania jej naprzód, do szukania form jej wyrazu, do precyzowania jej metodologicznej i epistemologicznej natury. [4]

Współczesna filozofia bytu, inspirowana osiągnięciami św. Tomasza — mówiąc najogólniej — tym charakteryzuje się, że nie chce być teorią tylko abstrakcyjnych istot rzeczy, ale chce tłumaczyć konkretnie daną rzeczywistość z punktu widzenia jej istnienia. Problematyka istnienia realnego bytu, jego sposobów i ostatecznych uwarunkowań — czyli, jak się to fachowo wyraża, problematyka bytu jako bytu, a więc istniejącej rzeczywistości, wypełnia jej zainteresowania. Ma to być właśnie metafizyka rzeczy istniejących, „żywych”, a nie „zabawa w pojęcia”.

Oczywiście, chodzi o tzw. tomizm egzystencjalny, na temat którego sporo już powiedziano u nas, ale wciąż jeszcze za mało, by rozwiać wszelkie nieporozumienia, jakie gromadzą się wokół tej filozofii i dostrzec wagę odkrycia i kontynuowania „egzystencjalizmu” św. Tomasza, zmieniającego zupełnie rozumienie dziewiętnastowiecznej wersji tomizmu, która w dużej mierze była smutnym dziedzictwem skrajnego racjonalizmu XVII i XVIII w.

---

[3] Komentarz św. Tomasza do *De Coelo*, I, 22.

[4] Największą zdobyczą dotychczasowych badań w tej dziedzinie jest uświadomienie sobie, czy raczej postępujący proces uświadamiania metodologicznej struktury filozofii bytu. Trzeba by tu przytoczyć nazwiska bardzo wielu współczesnych twórczo pracujących tomistów — przede wszystkim jednak Gilsona, Maritaina i Mascalla. U nas szczególnie wymowne w tej dziedzinie są uwagi w: S. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.

myka się nieustannie, żadne pojęcie go nie „chwyta", a proces jego poznawania nie jest nigdy zakończony. Metafizyk — wbrew rozpowszechnionej opinii — musi być przede wszystkim człowiekiem doświadczenia autentycznego, szerokiego i z „pierwszej ręki". Powinien — jak mówi Maritain — „pogrążyć się w istnieniu, zagłębić się w nim coraz bardziej przez możliwie jak najbardziej wyraziste postrzeżenia zmysłowe (i estetyczne) oraz przez doświadczenie cierpień i przeżywanie konfliktów egzystencjalnych"[7]. Tomizm egzystencjalny spełnia więc — choć oczywiście na inny sposób — dążenie z taką mocą wyrażane przez Bergsona i Husserla — powrotu do rzeczy, do kontaktu z bogactwem konkretu.

Istnienie jest aktem dynamicznym. Filozofia, która ma je za swój przedmiot, musi nieustannie zmagać się z nim, musi być świadoma trudności uchwycenia go, świadoma własnych ograniczeń, co nie pozwala jej nigdy zatrzymać się w stanie błogiego przekonania o dotarciu do celu swych badań. Nie może nigdy spocząć, istnieje bowiem ciągle możliwość pogłębiania znajomości bytu, wizji rzeczywistości, choć w zasadniczych zrębach pozostaje ona niby niewzruszona. Dlatego też — jak znowu zauważa Gilson — ontologia tomistyczna nie może poprzestać na tym, co rozum ludzki wiedział o bycie w XIII wieku. Nie zadowala się także tym, co wiemy o nim w wieku XX. Ciągle musi iść naprzód.

Po tym wszystkim, co powiedzieliśmy na temat filozoficznego klimatu naszej epoki, natury filozofii i interpretacji tomizmu, narzuca się wreszcie pytanie: czy i jaki to wszystko może mieć związek z interesującym nas tu problemem poznania Boga? — Ogromny i decydujący. Trzeba wiele powiedzieć na temat filozofii w ogóle, by dostatecznie jasno ukazać kontekst, w którym zjawia się filozoficzny problem Boga i wystarczająco zaakcentować, że zagadnienie Boga i to „Boga żywego" choć ujętego racjonalnie, staje dopiero z całą wyrazistością i z całą koniecznością w tak rozumianej metafizyce. Egzystencjalna interpretacja czy raczej kontynuacja tomizmu stawia problem istnienia Boga w zupełnie nowym świetle, a rozwiązanie, które proponuje, wydaje się jedynie słuszne i w pełni uzasadnione.

Trzeba to dobrze zrozumieć. Nikt nikomu nie może zabronić „filozofować" w sposób, który mu najbardziej odpowiada, nikt nie może nikomu zabronić snuć refleksji i dochodzić do Boga „własnymi" drogami. Są one dla wielu najbardziej skuteczne i najbardziej przemawiające. Te sprawy „prywatne" nie wyczerpują jednak zagadnienia. Dla żadnego myślącego człowieka nie może być obojętne, czy genezy problemu można szukać na tere-

---

[7] J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison*, Paris 1932, s. 30.

Trzeba tu dorzucić wyjaśnienie, że źródło egzystencjalizmu filozofii św. Tomasza tkwi w najgłębszych i najbardziej autentycznych jej podstawach, nie jest natomiast przydanym czy sztucznie — pod wpływem mody na egzystencjalizm — „doczepionym" zabiegiem kosmetycznym odmładzającym starą doktrynę. Wyjaśnia to zresztą jeden z głównych „odkrywców" egzystencjalnej myśli św. Tomasza — Gilson — tłumacząc, dlaczego dopiero w XX wieku dostrzeżono „egzystencjalność" myśli Tomaszowej. Idźmy za tokiem wywodów Gilsona. Filozofia św. Tomasza — jak zresztą wszystkie wielkie filozofie — rozwija szereg różnych aspektów i każda epokaześrodkowuje uwagę na innym, w zależności od bieżących potrzeb. Nasza epoka ze swoim pragnieniem nawiązania kontaktu z „żywą rzeczywistością", z pragnieniem obcowania z rzeczami, wtargnięcia w sedno konkretu, rozumienia egzystencji, zniekształconego działaniem idealistów, jak żadna poprzednia — była przygotowana do dostrzeżenia w nauce św. Tomasza jego ogromnego wysiłku uchwycenia korzeni realnej rzeczywistości, uzyskania związku z najistotniejszym jej pierwiastkiem — istnieniem. Realizm naszego pokolenia, bunt przeciw omamom idealizmu skłoniły do badań, które odkryły „Tomasza-egzystencjalistę" i dostrzegły, że jego filozofia zbudowana jest wokół najważniejszego elementu rzeczywistości — wokół aktu istnienia rzeczy, które jest jakby punktem węzłowym całej konstrukcji świata i to tak dalece, że, zdaniem Gilsona, „jako metafizyka istnienia, tomizm nie jest jeszcze jedną, ale jedyną filozofią egzystencjalną".[5]

Znalezienie najistotniejszego elementu rzeczywistości, doszukanie się aspektu, w którym ją trzeba ujmować, wskazanego dzięki genialnej przenikliwości umysłu św. Tomasza, to jedna sprawa. Druga sprawa dotyczy sprawdzenia, kontynuowania tej wizji i wyrażania jej w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. I w tym św. Tomasz nie może nas zastąpić, może być tylko wzorem solidarności z własną współczesnością.

Trzeba więc obecnie wyprecyzować metodę naukowego poznania i tłumaczenia istnienia, a egzystencja bytu i wewnętrzna struktura tego, co istnieje, nie są wdzięcznym przedmiotem nauki.[6] Problem jest tym trudniejszy, że filozofia nie może korzystać z gotowego wzoru żadnej nauki. Jedynie bowiem filozofia zajmuje się tymi zagadnieniami. W operacjach poznawczych istnienie wy-

---

[5] E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 505—6.

[6] „Rozum ludzki swobodnie czuje się w świecie rzeczy, których istotę i prawa może uchwycić i określić w języku pojęć, ale jest on nieśmiały i niezgrabny w świecie istnień, gdyż istnieć jest aktem a nie rzeczą". E. Gilson *Bóg i filozofia*, s. 65.

myka się nieustannie, żadne pojęcie go nie „chwyta", a proces jego poznawania nie jest nigdy zakończony. Metafizyk — wbrew rozpowszechnionej opinii — musi być przede wszystkim człowiekiem doświadczenia autentycznego, szerokiego i z „pierwszej ręki". Powinien — jak mówi Maritain — „pogrążyć się w istnieniu, zagłębić się w nim coraz bardziej przez możliwie jak najbardziej wyraziste postrzeżenia zmysłowe (i estetyczne) oraz przez doświadczenie cierpień i przeżywanie konfliktów egzystencjalnych"[7]. Tomizm egzystencjalny spełnia więc — choć oczywiście na inny sposób — dążenie z taką mocą wyrażane przez Bergsona i Husserla — powrotu do rzeczy, do kontaktu z bogactwem konkretu.

Istnienie jest aktem dynamicznym. Filozofia, która ma je za swój przedmiot, musi nieustannie zmagać się z nim, musi być świadoma trudności uchwycenia go, świadoma własnych ograniczeń, co nie pozwala jej nigdy zatrzymać się w stanie błogiego przekonania o dotarciu do celu swych badań. Nie może nigdy spocząć, istnieje bowiem ciągle możliwość pogłębiania znajomości bytu, wizji rzeczywistości, choć w zasadniczych zrębach pozostaje ona niby niewzruszona. Dlatego też — jak znowu zauważa Gilson — ontologia tomistyczna nie może poprzestać na tym, co rozum ludzki wiedział o bycie w XIII wieku. Nie zadowala się także tym, co wiemy o nim w wieku XX. Ciągle musi iść naprzód.

Po tym wszystkim, co powiedzieliśmy na temat filozoficznego klimatu naszej epoki, natury filozofii i interpretacji tomizmu, narzuca się wreszcie pytanie: czy i jaki to wszystko może mieć związek z interesującym nas tu problemem poznania Boga? — Ogromny i decydujący. Trzeba wiele powiedzieć na temat filozofii w ogóle, by dostatecznie jasno ukazać kontekst, w którym zjawia się filozoficzny problem Boga i wystarczająco zaakcentować, że zagadnienie Boga i to „Boga żywego" choć ujętego racjonalnie, staje dopiero z całą wyrazistością i z całą koniecznością w tak rozumianej metafizyce. Egzystencjalna interpretacja czy raczej kontynuacja tomizmu stawia problem istnienia Boga w zupełnie nowym świetle, a rozwiązanie, które proponuje, wydaje się jedynie słuszne i w pełni uzasadnione.

Trzeba to dobrze zrozumieć. Nikt nikomu nie może zabronić „filozofować" w sposób, który mu najbardziej odpowiada, nikt nie może nikomu zabronić snuć refleksji i dochodzić do Boga „własnymi" drogami. Są one dla wielu najbardziej skuteczne i najbardziej przemawiające. Te sprawy „prywatne" nie wyczerpują jednak zagadnienia. Dla żadnego myślącego człowieka nie może być obojętne, czy genezy problemu można szukać na tere-

---

[7] J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison*, Paris 1932, s. 30.

znać wewnętrzną naturę bytu jako bytu, by odkryć to, co konstytuuje każdy byt jako byt. Po tej linii idą wszelkie analizy i rozważania metafizyczne i właśnie w ich wyniku ujawnia się wewnętrzne złożenie bytu z różnorakich elementów, z których z metafizycznego punktu widzenia najważniejsze i najbardziej podstawowe jest złożenie z istoty i istnienia. Natura związku między tymi elementami (różne, ale uzależnione od siebie i ściśle ze sobą powiązane) wyznacza charakter powiązania już nie tylko obowiązującego we wnętrzu konkretu, ale i w konsekwencji charakter powiązania między poszczególnymi bytami. Poznanie, że istnienie w bycie jest czymś najdoskonalszym, czymś, co uzasadnia całą bytowość rzeczy, ale jest powiązane z istotą w taki sposób, że konieczny jest inny byt jako racja istnienia tego złączenia istot i istnień, w konsekwencji prowadzi do uznania konieczności przyjęcia Czystego Istnienia jako racji istnienia bytów, które nie są samym istnieniem. Struktura wewnętrzna bytu, relacje między jego wewnętrznymi elementami są jedyną racją koniecznego związku między bytem, którego istnienie jest utracalne (tzw. bytem przygodnym) i Absolutem.

Dostrzeżenie tej prawdy — to sedno rewolucji dokonanej przez tomizm egzystencjalny. Dopiero w tak rozumianej filozofii następuje konieczne i „żywe" powiązanie wszechświata z Bogiem (czego nie osiągnął np. Arystoteles nie znający egzystencjalnej koncepcji bytu). „Wszechświat św. Tomasza jest wszechświatem świętym w swym istnieniu, a więc wszechświatem religijnym" (powiązanym koniecznie z Bogiem) — stwierdza Gilson [9], entuzjazmujący się przewrotem jakiego dokonał tomizm egzystencjalny w dziedzinie poznawalności istnienia Boga [10]. Nawiązana została więź nie tylko między filozofią a rzeczywistością, ale więź między naszą rzeczywistością a Bogiem i to w sposób naturalny i racjonalny. „Bóg jest we wszystkich rzeczach i przenika je do głębi" — właśnie poprzez istnienie, które będąc najważniejszym elementem każdej rzeczy jest jednocześnie tym, co najbardziej upodabnia ją do Stwórcy, i tym, co natychmiast „przywołuje" Stwórcę. Każda rzecz posiada sama w sobie własne istnienie, odrębne od innych istnień, lecz jednocześnie każda rzecz uczestniczy w Najwyższym Istnieniu, którym jest Bóg. Dopiero tak rozumiana filozofia „spotyka się" ze znanymi powiedzeniami św. Pawła: *Invisibilia Dei*

---

8 Por. E. Gilson, *Tomizm*, s. 514.

9 Tamże, s. 126.

10 Gilson twierdzi, że najdonioślejszym rezultatem współczesnego ujęcia tomizmu jest całkowite odnowienie zagadnienia istnienia Boga. Wspomina o tym na wielu miejscach, ale szczególnie cenne są pod tym względem rozdziały I, II, IV i VI jego *Tomizmu* oraz całe *Bóg i filozofia*.

per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur oraz „W Nim żyjemy, ruszamy się i istniejemy"[11].

Wnioski płynące z powyższych rozważań są bardzo ważne dla dalszych dociekań: problem istnienia Boga ma swoją genezę i właściwe rozwiązanie w egzystencjalnej filozofii bytu, która nie ma za zadanie „udowodnienia" istnienia Boga, lecz przyjmuje Jego istnienie jako jedyną rację konieczną wytłumaczenia istnienia bytów nie posiadających istnienia ze swej natury — ściślej: nie będących tylko istnieniem. Wiąże się to i z drugą sprawą, mianowicie z przekonaniem, że istnienia czegokolwiek nie można „wydedukować" w ścisłym, metodologicznym znaczeniu tego słowa. Istnienie można przeżyć, można je dostrzec, stwierdzić albo w bezpośrednim zetknięciu się z konkretną rzeczą, albo wykazać na podstawie bezpośrednich sądów egzystencjalnych, że przyjęcie istnienia innego bytu jest konieczne (stanowi jedyną rację) dla wytłumaczenia istnienia przemijalnego. Tylko w tym sensie można mówić o dowodzeniu istnienia Boga.

PROBLEM „DOWODÓW" A TYP UZASADNIANIA W METAFIZYCE

Entuzjazm, z jakim mówi się o „rewolucji" dokonanej w dziedzinie poznawalności istnienia Boga dzięki bezkompromisowo egzystencjalnej interpretacji tomizmu, wydaje się zbyt wielki w porównaniu z faktycznym stanem rzeczy, tym bardziej, że egzystencjalne ujęcia teorii Bytu Pierwszego przedstawiane przez polskich autorów czy udostępnione dzięki tłumaczeniu dzieł Gilsona i Mascalla, nie wyszły poza niewielką „krainę filozofów" — pozostają, niestety, wciąż jeszcze znane tylko wąskiemu gronu fachowców. Nic więc dziwnego, że z niedowierzaniem słucha się pochlebnych wypowiedzi, skierowanych pod adresem tomizmu starającego się uporać z „twardą rzeczywistością faktu istnienia".

Przyzwyczailiśmy się bowiem na problem istnienia Boga w tomizmie patrzeć przez pryzmat schematów i formuł, w jakie tradycja ubrała tzw. dowody tomistyczne. Każdy z nich był przedmiotem wielu analiz, wielu dyskusji. Powstała nawet odrębna dyscyplina filozoficzna, tzw. teodycea, która właśnie te dowody formułuje, analizuje, przedstawia, broni przed zarzutami.

Wszystko to jednak może robić wrażenie czegoś nieprzekonującego, pozbawionego świeżości, energii, dynamizmu, nudnego i jałowego. Wielu uważa, iż przez wieki powtarza się różne wersje tych samych dowodów, które właściwie i ostatecznie „nie dowodzą

---

[11] Rzym 1 20 oraz Dz Ap 17 28.

niczego"[12]. Nie spodziewamy się tam znaleźć czegoś, co by nas mogło naprawdę zainteresować, zafascynować, zdziwić. Można by bronić „dowodów" mówiąc, że negatywna postawa współczesnego człowieka wobec nich podyktowana jest niezwykle silnymi oporami, jakie odczuwa wobec wszelkich starych, utartych dróg, jego lękiem przed wszelką metodą, płynącym z przeświadczenia, że wszystko, co metodyczne, systematyczne, jest sztuczne i sklerotyczne. Wydaje się jednak, że faktyczne źródło uprzedzenia do dowodów leży dużo głębiej, mianowicie w niewłaściwie rozumianej funkcji, jaką się im przypisuje w systemie tomistycznym, a poza tym w niewłaściwym rozumieniu metodologicznej natury „dowodów".

Samo wyodrębnienie teodycei jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej stwarza okazję do powstania nieporozumień, co do natury i funkcji dowodów. Grozi bowiem niebezpieczeństwem traktowania problemu Boga w oderwaniu od filozofii bytu, a poszczególnych dowodów jako samodzielnych całości, raz na zawsze ustalonych, niezmiennych, nie związanych organicznie z tomistyczną koncepcją bytu[13]. Nawet pozory takiej sytuacji uderzają w sedno problemu, bo — jak wykazały rozważania przeprowadzone w poprzednim punkcie — geneza filozoficznego problemu Boga sięga samych podstaw rozumienia realnego, konkretnego bytu. Problem Boga jest wewnętrznym problemem metafizyki i rozwiązanie go może przebiegać tylko w organicznym związku z analizą bytu. Wobec tego dowody trzeba traktować jako rozwinięcie metafizycznego poznania bytu, jako dalszy ciąg rozważań nad bytem. Zrozumienie ich suponuje zrozumienie całej metafizyki. Rozpatrywanie „dowodów" w oderwaniu od ich naturalnego kontekstu, którym jest system metafizyki tomistycznej — jest podcinaniem ich korzeni. Oczywiście, systematyczne studia tomizmu uwzględniają całą problematykę filozofii bytu i sprawa tu nie jest groźna. Gorzej jest na terenie ujęć popularnych, zwłaszcza w szkolnych podręcznikach dogmatyki. W tym ostatnim przypadku — analiza kilku wyrwanych z „naturalnego środowiska" zdań budzi na ogół reakcję negatywną. I chyba trudno się temu dziwić: bez zrozumienia koncepcji bytu wypracowanej z takim mozołem i wysiłkiem przez filozofię realistyczną, nie łatwo zrozumieć i przyjąć te dowody. Nie stanowi to jedynego źródła trud-

[12] Zob. np. L. Kołakowski, *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*, „Znak", 77(1960), s. 1405.

[13] Zwracano na to wielokrotnie uwagę — m. in. w następujących artykułach: B. Bejze, *Tomizm mniemany i autentyczny*, „Znak", 77(1960), s. 1428—1432 oraz *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak", 50—51(1958), s. 897—910; A. Stępień *Metafizyka a istnienie*, „Znak", 83(1961), s. 638—650.

ności. Przyczyną poważnych nieporozumień jest także schemat wykładu przytoczony przez św. Tomasza i powtarzany przez jego następców. Za mało może zdajemy sobie sprawę z tego, że był on przystosowany do warunków aktualnych w wieku XIII i że wpłynęły na niego źródła, z których Tomasz czerpał materiał dowodowy (głównie filozofia Arystotelesa). Dopiero głębsza analiza dowodów, zwłaszcza uchwycenie tego, na czym polega istotna różnica między filozofią Tomasza a filozofią Arystotelesa — mimo nieraz identycznych sformułowań — pozwala zrozumieć, że wybitnie arystotelesowska forma nie jest dla dowodu czymś zasadniczym — przeciwnie — do pewnego stopnia źle wyakcentowuje rzeczywisty tok myśli. Ten sam bowiem schemat rozumowania nabiera zupełnie innego charakteru, gdy przyjmie się inną koncepcję bytu. Tomasz rzeczywiście posługiwał się perypatetycką formą, starymi, powszechnie znanymi terminami, ale pod te stare terminy podkładał nową treść. Trzeba więc oderwać się od zastanych schematów i dostrzec istotne elementy rzeczywiście genialnej wizji Tomasza, która i dziś jest bez zarzutu, co więcej — obecnie jest szczególnie aktualna. W zakwestionowaniu formy dowodów chodzi o dwie sprawy: związek dowodów z ówczesną fizyką oraz o formę logiczną dowodów.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że kosmologia Arystotelesa, stanowiąca historyczny kontekst dowodów, jest przestarzała i byłoby rzeczą co najmniej śmieszną współczesną problematykę istnienia Boga łączyć z arystotelesowskim czy tomaszowym fizykalnym obrazem świata. Wiązanie problematyki istnienia Boga z danymi zaczerpniętymi z fizyki Arystotelesa było wynikiem ówczesnego stanu wiedzy — łączenia fizyki z filozofią w ogóle. Ostry rozdział, jaki między tymi dyscyplinami dokonał się w ciągu wieków, dzielących nas od Arystotelesa i Tomasza, dotyczy w całej rozciągłości i dowodu istnienia Boga. W metafizyce, a więc i w „dowodach" nie chodzi o jakikolwiek inny obraz świata, jak tylko uwzględniający strukturę wewnętrzną bytu, której podstawowym elementem jest realne złożenie z istoty i istnienia. Metafizyczne wyjaśnianie samego bytu jest natomiast niezależne od jakichkolwiek interpretacji fizykalnych. Jest to po prostu ujęcie innych „wiązadeł" rzeczywistości — bardziej ogólnych i bardziej podstawowych, w ramach których mieszczą się elementy „budowy", jakie interesują nauki szczegółowe [14].

Wiele już zresztą razy zwracano uwagę na niezależność tłuma-

[14] Zwracał na to uwagę o. Krąpiec w dyskusji z ks. Kłósakiem. Zob. *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Znak", 1950, s. 281—295; *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, „Polonia Sacra", 6(1953—4), s. 97—113.

czenia filozoficznego od interpretacji fizykalnych. Św. Tomasz także zdawał sobie z tego sprawę i zasadniczy tok jego dowodów jest ściśle metafizyczny, choć pewne terminy czy przykłady zaczerpnął „żywcem" z fizyki arystotelesowskiej (np. ruch, nieruchomy poruszyciel itp.), które dziś lepiej byłoby zastąpić innymi terminami, by nie prowokować skojarzeń z przestarzałym systemem fizyki.

Przy okazji należy zauważyć i to także, że w ogóle łączenie problemu istnienia czy nieistnienia Boga z jakąkolwiek teorią przyrodniczą jest poważną wadliwością metodologiczną. Żadna z nauk szczegółowych z racji swego przedmiotu i używanych „narzędzi" nie jest terenem, na którym by można w sposób definitywny rozstrzygać problem istnienia czy nieistnienia Boga[15].

Drugi problem dotyczy logicznej struktury dowodów. Zagadnieniu temu poświęcono wiele uwagi, zwłaszcza w okresie wpływów neopozytywizmu, podkreślającego znaczenie formy poznania i precyzji języka. W Polsce, gdzie kultura logiczna dzięki działalności szkoły lwowsko-warszawskiej stała szczególnie wysoko, logiczna forma dowodów stała się przedmiotem specjalnego zainteresowania. Źródłem nieporozumień i trudności, na jakie napotykano przy opracowywaniu tego zagadnienia, była z jednej strony forma dowodów, w której św. Tomasz przedstawił swoje idee, a z drugiej strony współczesna teoria dowodu. Logika formalna i ogólna metodologia nauk termin „dowód" rezerwuje obecnie dla takiego uzasadniania twierdzeń, które dadzą się wyprowadzić z przesłanek dzięki zastosowaniu którejś z ogólnologicznych reguł, a więc w oparciu o samą formę wyrażeń. Tego typu dowody przeprowadza się w matematyce, logice, fizyce teoretycznej czyli tzw. naukach ścisłych, w których z raz przyjętych postulatów na mocy rachunku logicznego wynika koniecznie wniosek. Taki typ uzasadniania urósł współcześnie do rangi „ideału" dowodu. Nic więc dziwnego, że usiłowano z nim skonfrontować „dowody" istnienia Boga.

Wyniki tej konfrontacji były różne — prawie zawsze pesymistyczne, bo albo usiłowano dawne dowody „dopasować" za wszelką cenę do idealnego wzoru, albo w wyniku porównania z dowodami formalnymi konstatowano, że są błędnym kołem, sylogizmem niewłaściwym, niepotrzebnym werbalizmem — przeto je w ogóle odrzucano.

Na naszym terenie powszechnie znana jest logiczna analiza

15 Zob. A. M. Krąpiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak", 59(1959), s. 564—577.

argumentacji św. Tomasza przeprowadzona przez Ks. Salamuchę [16], w związku z którą pojawiły się już entuzjastyczne głosy, stwierdzające, że teodycea doszła do takiego stanu precyzji, iż możliwa jest jej formalizacja. Ogólnie znana jest także dyskusja dotycząca logicznego charakteru rozumowania (dedukcja czy redukcja) [17].

Trudno tu przedstawiać dokładną krytykę poglądów poszczególnych dyskutantów. Nie mamy także zamiaru podważać waloru tego rodzaju dociekań, które przyczyniły się na pewno w dużym stopniu — przynajmniej od strony negatywnej — do uświadomienia sobie metodologicznej struktury dowodów. Przeprowadzone badania i analizy, choć przydatne i celowe, nie rozwiązały jednak sprawy do końca, a nawet nie zawsze trafiały w sedno problemu. Zwracano bowiem przede wszystkim uwagę na formę dowodów, czyli na sposób powiązania między przesłankami a wnioskiem, szukając reguły logicznej, która by usprawiedliwiała zdanie „Bóg istnieje" jako wyprowadzone z dwu czy więcej przesłanek, podczas gdy w tym przypadku nie ona jest najważniejsza. Problemem zasadniczym jest sposób uznania poszczególnych przesłanek. Sam ich układ jest już czymś wtórnym. Pokażmy to na najprostszym przykładzie.

Najczęściej uważa się, że dowody istnienia Boga są zbudowane w formie sylogizmu hipotetycznego, który ma mniej więcej następującą postać:

Jeśli istnieje skutek przygodny, to istnieje przyczyna konieczna
Istnieje skutek przygodny
wobec tego — istnieje przyczyna konieczna.

Pozornie wydawać by się mogło, że rzeczywiście wszystko tu sprowadza się do wynikania formalnego, opartego na regule odrywania. Tymczasem w tym przypadku nie tyle jest ważne powiązanie między przesłankami a wnioskiem, co prawdziwość większej przesłanki, a więc „wynikanie" między poprzednikiem i następnikiem okresu warunkowego jako członami implikacji, którą stanowi pierwsza przesłanka. Czy konieczność tego „wynikania" da się uprawomocnić bez reszty jakąkolwiek zasadą logiczną? Dotychczasowe analizy, respektujące cechy właściwe dla poznania metafizycznego wykazały, że przy pomocy dotychczas znanej logiki — nie.

Zbieżność wyników badań w dziedzinie metodologii metafizyki

---

[16] J. Salamucha, *Dowód „Ex motu" na istnienie Boga*, „Coll. Theol.", 15(1934), s. 53—92.

[17] Zabierali głos w tej sprawie m. in. ks. Kłósak, ks. Pietkun, ks. Różycki, T. Kwiatkowski — bliższe omówienie tego zagadnienia, zob. s. J. Zdybicka, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, „Znak", 89(1961), s. 1482—1499.

przeprowadzanych przez tomistów z różnych środowisk oraz rozmaitymi sposobami — potwierdza słuszność przedstawionego tu stanowiska. Wystarczy wspomnieć choćby znanego angielskiego tomistę, E. L. Mascalla, którego obie książki tłumaczone na język polski — *Ten, Który jest* oraz *Istnienie i analogia* poświęcone są właśnie zagadnieniu egzystencjalnego ujęcia teizmu [18]. Jego przekonujące uwagi na temat metodologicznej natury dowodów istnienia Boga, wyrażają prawdy, do których u nas na innej drodze doszli teoretycy metafizyki [19]. I Mascall uważa także, że sedno rozumowania polega nie na tym, że wniosek z logiczną koniecznością wynika z przesłanek, ale na tym, że poszczególne przesłanki są prawdziwe oraz, iż istnienie Boga nie wynika z logicznego procesu, lecz ujmowane jest w akcie poznawczym stwierdzającym skutkowość bytu [20].

Sprawa nie staje się jednak przez to prosta, bowiem ten „akt poznawczy" nie jest nam dany pierwotnie, lecz suponuje gruntowną znajomość rzeczywistości ujętej w aspekcie metafizycznym, implikuje więc po prostu znajomość filozofii bytu. Między pierwszym a drugim członem implikacji przytoczonej w rozpatrywanym sylogizmie zawiera się właściwie cała metafizyka. Mówiąc o akcie poznawczym stwierdzającym Przyczynę, trzeba go rozumieć jako stadium końcowe, będące wynikiem wielu żmudnych badań, procesów poznawczych, które mogą doprowadzić do zrozumienia, że istnienie bytów danych nam w bezpośrednim doświadczeniu, ma charakter „skutkowy" i że ono pociąga za sobą konieczność uznania istnienia Bytu Absolutnego. Do tego przekonania nie dochodzi się jednak jedynie w drodze choćby najbardziej precyzyjnych operacji logicznych [21] i, niestety, marzenie o takiej konstrukcji dowodów istnienia Boga, w których każdy krok dałby się wylegitymować przez powołanie się na odpowiednie prawa logiczne, nie może być zrealizowane. Dla zgłębienia natury dowodów nie wystarczy sama znajomość logiki formalnej oraz czysto werbalne rozumienie treści kilku przesłanek z metafizyki.

Dlaczego wobec tego tak uporczywie konstruuje się pozory

---

18 Trudno tu powstrzymać się od wyrażenia specjalnej zachęty do gruntownego zapoznania się z tymi pozycjami. Są to — obok Gilsona — *Bóg i filozofia* najlepsze pozycje w tej dziedzinie. Poza wielkimi walorami treściowymi — stanowią przykład doskonałej popularyzacji filozoficznej wiedzy o Bogu.

19 Zob. S. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, zwłaszcza cz. II.

20 Por. E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961, s. 101 i 116—117.

21 Tym bardziej nie na drodze czysto logicznej gry słów „konieczny" i „przygodny" czy „przyczyna" i „skutek" lecz dzięki wewnętrznemu, metafizycznemu zrozumieniu tego, czym przygodność i skutkowość jest dla nas rzeczywiście — tak jak ukazuje ją nam nasze doświadczenie.

dowodu sformalizowanego? Chyba z zamiłowania do form dowodowych czy z obawy, by pozbawiona sylogistycznych dowodów metafizyka nie straciła na naukowości i apodyktyczności swych twierdzeń. Właściwe rozumienie metodologii nauk nie uzasadnia takich obaw. Nawet w matematyce nie udało się przyjąć dowodliwości (występowania w systemie dedukcyjnym) jako jedynego kryterium uznawania dla wszystkich twierdzeń.

Dowód w metafizyce ma i powinien mieć inny charakter niż w jakiejkolwiek innej nauce. Nie znaczy to, że jest on „gorszego gatunku". — Jest po prostu inny. Dla ostatecznego tłumaczenia rzeczywistości, jakie ma miejsce w filozofii bytu, potrzeba odrębnej metody, różnej od tych wszystkich, jakimi dysponuje współczesna metodologia nauk nie uwzględniająca (tak potoczyła się jej historia) specyfiki poznania metafizycznego.

Rozpatrzmy problem na tle ogólnej teorii „dowodzenia" w metafizyce.

Skoro metafizyka — jak to długo wykazywaliśmy — jest wiedzą o egzystencjalnej stronie rzeczywistości, a wiadomo, że istnienia nie można poznawczo „uchwycić" w inny sposób, jak tylko przez bezpośrednie stwierdzenie istniejącej rzeczy, to konsekwentnie w dochodzeniu do twierdzeń metafizycznych musi być zastosowana metoda uwzględniająca przede wszystkim bezpośrednie kontakty poznawcze z rzeczywistością i to nie tylko w punkcie wyjścia (tzw. bezpośrednie sądy egzystencjalne) lecz także w toku przeprowadzanych rozumowań (tzw. „nawroty" do rzeczywistości). Do nowych, głównych twierdzeń w metafizyce nie dochodzi się w wyniku jedynie wyprowadzenia ich z twierdzeń poprzednio znanych, ale również w wyniku intelektualnej analizy zastanych sytuacji bytowych, analizy kierowanej precyzyjnie wypracowanym pojęciem bytu. Proces takiej analizy jest ogromnie skomplikowany. Składają się na niego różne akty poznawcze uwzględniające i operacje dyskursywne i intuicyjne (tzw. intuicja intelektualna). Właśnie ten złożony proces dojścia, „zobaczenia" oczywistości jakiegoś twierdzenia metafizycznego jest jednocześnie podstawą jego przyjęcia i włączenia go do systemu. W metafizyce nie można więc mówić o uzasadnieniu twierdzeń, o ich dowodzeniu w sensie przyjętym w naukach formalnych. Uzasadnieniem, udowodnieniem tezy jest „pokazanie" konieczności pewnego układu cech rzeczy czy układu relacji między różnymi bytami, ale w oparciu o konieczne (analogiczne i transcendentalne) związki wewnątrzbytowe. Droga, jaką dochodzi się do tego celu nie jest dowolna. Jej przejście winno być zdeterminowane regułami gwarantującymi racjonalność i intersubiektywność procesu. Uzasadnieniem nie jest jednak ta droga, którą się po raz pierwszy, jakby sponta-

nicznie przechodzi, ale ta, którą się realizuje po refleksji. Warto tu chyba zwrócić uwagę na to, że św. Tomasz na określenie procesu dojścia do twierdzenia, że istnieje Bóg używa właśnie terminu *via* — „droga". Metodologiczna wymowa tego terminu jest zdumiewająco trafna i w całej pełni okazuje się słuszna na tle współcześnie uświadomionej teorii uzasadniania twierdzeń w metafizyce.

Niektóre partie tej drogi można ująć w rozumowania przebiegające według wzorów formalnych, np. w sylogizmy, ale będzie to zawsze tylko część procesu. Pewnych przejść, aktów kontaktujących bezpośrednio z rzeczywistością, procesu intelektualnej wizji, intuicji — formalnie nie scharakteryzuje się, a one w tym przypadku stanowią nieodzowny element procesów poznawczych. Dlatego chyba lepiej niż o „dowodzeniu" tez metafizycznych mówić o ich uzasadnianiu przez „pokazywanie". Zobaczyć trzeba w rzeczywistości, nie zaś w syntaktycznym układzie znaków. Układ znaków jest wprawdzie semiotycznym wyrazem dostrzeżonego stanu rzeczy, wyrazem zastanych sytuacji bytowych, ale wyrazem zawsze nieadekwatnym w stosunku do rzeczywistości jak i do dokonujących się w poznającym procesów.

Dlaczego reguły logiki nie mogą bez reszty zdeterminować operacji uzasadniania? Rozumowania formalno-dedukcyjne nie wyczerpują w metafizyce do końca operacji dowodowo-systematyzacyjnych, bo w ostatniej fazie uzasadniania istnieją takie czynności, jak np. analizowanie wewnętrznej struktury bytu, pokazywanie oczywistości tezy w oparciu o wewnętrzną strukturę bytu, czynności, które nie dadzą się sformalizować. Prawa logiki dotyczą związków międzyjednostkowych względnie części przestrzenno-czasowych jednostek, nie uwzględniają natomiast takich składników bytu (np. istoty i istnienia), które nie stanowią dla bytu ani zakresu, ani jakości. Inne są podstawy i inna natura powszechności, konieczności i analityczności praw metafizycznych niż praw logicznych — stąd niemożność wzajemnej redukcji procesów dowodowych.

W rozumowaniu uzasadniającym istnienie Boga musimy ostatecznie oprzeć się o relacje zachodzące między metafizycznymi składnikami bytu. To bowiem dopiero gwarantuje tezom powszechność (dotyczą wszystkiego, co jest bytem i o ile tylko jest bytem) i konieczność (składniki te konstytuują sam byt tak, że zanegowanie tez na tym opartych byłoby zanegowaniem bytu w danym aspekcie).

Chodzi tu głównie o powszechność absolutną, transcendentność zasady przyczynowości. Metafizyczna zasada przyczynowości dotyczy bowiem nie tylko związków między bytami w do-

stępnym dla nas bezpośrednio świecie, ale „obowiązuje" także i świat w stosunku do jego jakiejś transcendentnej przyczyny. Zarówno świat jak i jego przyczynę rozpatruje się jako byty, a prawa otrzymane bezpośrednio w wyniku analizy wewnętrznej struktury bytu, stanowią konstytutywny moment bytu jako bytu, a więc są prawami dotyczącymi wszelkiego bytu[22].

Konieczność zdań metafizycznych nie koliduje z ich rzeczowością — jest to właśnie konieczność rzeczowa czyli prawdziwość, tzn. zdania te otrzymuje się jako wynik analizy i dostrzeżenia koniecznych stanów rzeczy, a nie jako rezultat rachunku logicznego czy jedynie koniecznych relacji między pojęciami[23]. Co nie przeszkadza jednak, że zdania te można uważać za analityczne, tzn. dowód istnienia Boga podobny jest do wykazywania w języku metafizyki analityczności zdania „Bóg istnieje".

Trzeba jednak bardzo mocno podkreślić, że analityczność ta ma inny charakter niż analityczność w naukach formalnych. Tam analityczność zdeterminowana jest samymi regułami językowymi, natomiast w metafizyce chodzi o analityczność rzeczową, którą stwierdzamy w oparciu o wykazanie koniecznego układu cech i relacji rzeczy (ujęcie w samym bycie tego, co jest konieczne, czego negacja byłaby zaprzeczeniem bytowości rzeczy, a więc zaprzeczeniem różnicy między bytem a niebytem lub zaprzeczeniem podstawowych warunków istnienia takiego a nie innego bytu). Dlatego też tezy metafizyki mają charakter zdań nie tylko ogólnych, koniecznych ale i rzeczowych, podczas gdy analityczność jedynie językowa zapewnia tylko ogólność i konieczność. Analityczność tego typu nie koliduje więc z zasadniczym tokiem argumentacji, która dokonuje się *per ea, quae facta sunt*. Właśnie ten tok suponuje. Jest to bowiem analityczność ze względu na język metafizyki i zarazem oparcie się o konieczne stany rzeczy. Analityczność rzeczowa nie przeciwstawia się więc analityczności językowej — ona ją implikuje. Nie trzeba jednak zapominać o tym, że jest to analityczność systemowa czyli prawdziwość koheren-

---

22 Trzeba tu zauważyć, że idea przyczynowości, o jakiej mówimy jest różna od tego, co rozumie się pod słowem przyczyna w znaczeniu używanym we współczesnej fizyce. Przyczynowość wtedy oznacza jedynie regularność w następstwie zjawisk i ogranicza się do terenu zjawiskowego świata. Od czasów Hume'a takie pojęcie przyczynowości jest szczególnie rozpowszechnione. Zupełnie inna jest natura i geneza przyczynowości w rozumieniu metafizycznym. Dochodzimy do niej wówczas, gdy nie ograniczamy się do pytania, jak się coś dzieje, ale pytamy dlaczego się dzieje. Tylko to pytanie daje podstawę do wyjścia poza świat empiryczny.

23 Wymaga to podkreślenia szczególnie ze względu na rozpowszechniony w logice „dogmat" empiryzmu, że nie ma ogólnych zdań koniecznych o rzeczywistości.

cyjna, tzn. terminy i zasady wyrażone w języku metafizyki tomistycznej są oczywiste dla tego, kto zna cały jej system. Jakakolwiek „droga" do tezy implikuje znajomość prawie całego „terenu" — systemu metafizyki.

Czy wobec tego można na określenie procesu przejścia od poznania bytów skończonych do przyjęcia istnienia Absolutu używać terminu dowód? Odpowiedź może być pozytywna lub negatywna w zależności od tego, jakie rozumienie terminu „dowód" przyjmie się. Trzeba jednak zawsze pamiętać o tym, że przebieg operacji dowodowej jest tu zupełnie wyjątkowy, nie dający się utożsamić z procesami dowodowymi stosowanymi w żadnej innej nauce. Polega on na ujęciu związków między bytem przygodnym a bytem koniecznym w oparciu o konieczne i powszechne związki wewnątrzbytowe. Analityczność, rzeczowość i powszechność (w znaczeniu wyżej omówionym) gwarantuje dowodom istnienia Boga wyjątkowy charakter łączący w sobie wszystkie najbardziej cenne walory epistemologiczne.

Dochodzimy wreszcie do sprecyzowania właściwej funkcji dowodów istnienia Boga. Jak wynika z dotychczasowych rozważań, nie są to dowody w znaczeniu, jakie temu terminowi przypisuje współczesna logika, nie są to jednostki samodzielne, które można by rozpatrywać niezależnie od kontekstu całej filozofii bytu. Są to raczej punkty wskazujące kierunek i sposób analizy rzeczywistości ujętej w aspekcie istnienia. Celem tej analizy metafizycznej jest ukazanie podstawowej cechy bytów ze świata nas otaczającego, mianowicie tego, że same z siebie nie są zdolne usprawiedliwić swego istnienia i że wobec tego domagają się przyjęcia innego bytu, który wyjaśnia fakt ich niekoniecznego istnienia. Zasada racji dostatecznej, która stoi u podstaw tej analizy nie pozwoli zatrzymać się wcześniej, zanim nie dojdzie się do uznania bytu, który jest Pełnym Istnieniem (niekoniecznie trzeba to wykazywać przy pomocy „ciągu w nieskończoność"). Przyczyną istnienia, które jest najbardziej powszechnym i najdoskonalszym skutkiem w świecie, może być tylko byt posiadający istnienie z konieczności, a więc będący z istoty swej Istnieniem.

Taki „egzystencjalny" charakter posiadają wszystkie dowody i wszystkie pełnią taką funkcję. Czy zwykle podawana ich liczba (*quinque viae*) jest pełna i wystarczająca? Niewątpliwie ujmują one najbardziej charakterystyczne właściwości bytów, wskazując na niewystarczalność istnienia niekoniecznego, ale chyba można by jeszcze znaleźć i inne sposoby — bardziej może nieraz przemawiające do człowieka, które ułatwiłyby zrozumienie „kruchości" istnienia rzeczy, łącznie z naszą ludzką egzystencją.

Każda z pięciu dróg jest „zaproszeniem" do spojrzenia na ota-

czającą nas rzeczywistość, na byt z innej strony, z innego bezpośrednio nam dostępnego aspektu, ale każda ostatecznie ukazuje, że jest on bytem, w którym istota i istnienie różnią się od siebie realnie. I to jest najważniejsza podstawa wszystkich dowodów, prowadząca do przekonania, że przyczyna istnienia nie zawiera się w samych bytach, że zawdzięczają je nie sobie samym, lecz że istnienie „dochodzi" z zewnątrz. Ostatecznie udziela go taki byt, w którym istota i istnienie nie różnią się, są identyczne, którego istotą jest właśnie istnienie, Czyste Istnienie, Byt Koniecznie Istniejący.

Zwykle mówiąc o istnieniu Boga przytacza się teksty zawarte w *Summie Teologicznej*, teksty niewątpliwie zasadnicze i ważne. Zapomina się jednak o tekście bardzo wymownym, który w całej pełni oddaje „egzystencjalny" charakter problemu. Chodzi o tekst z *De Ente et Essentia*, rozdział IV:

> „Wszystko, co przysługuje jakiejś rzeczy, ma przyczynę albo w zasadach jej natury, jak na przykład u człowieka zdolność do śmiechu, albo też pochodzi z jakiegoś źródła zewnętrznego, jak światło w powietrzu pochodzi od słońca. Otóż jest rzeczą niemożliwą, aby sama forma czy istota (*quidditas*) rzeczy była przyczyną sprawczą istnienia (*ipsum esse*) tej rzeczy, gdyż wówczas byłaby ona przyczyną samej siebie, powoływałaby samą siebie do istnienia, co jest niemożliwością. A zatem każda rzecz, której istnienie jest odmienne od jej natury, musi czerpać swe istnienie z innego bytu. A ponieważ wszystko, co istnieje dzięki czemuś innemu, sprowadza się jako do pierwszej przyczyny do tego, co jest samo przez się — musi być jakaś rzecz będąca przyczyną tego, że wszystkie rzeczy istnieją, gdyż ona jedna tylko jest samym istnieniem".

W świetle tego tekstu bardziej zrozumiałe stają się wszystkie drogi. Weźmy np. pierwszą drogę — tzw. dowód z ruchu. Trzeba przede wszystkim zdać sobie sprawę z tego, że żadna zmiana lokalna czy jakościowa nie domaga się jako swej racji — istnienia Boga. Przejście z możności do jakiegokolwiek aktu w zakresie zmian jakościowych doprowadziłoby nas do doskonałego bytu w danym aspekcie, a więc przejście z zimna do ciepła — do źródła ciepła, jakim jest ogień itp. W analizie metafizycznej nie chodzi jednak o jakąkolwiek zmianę, o realizowanie się jakiejkolwiek możności, ale o przejście ze stanu nieistnienia do stanu istnienia — o sam fakt zaistnienia bytów. I tylko tego przejścia nie da się ostatecznie wytłumaczyć na innej drodze jak tylko przez przyjęcie jedynego bytu, który jest Czystym Istnieniem.

Gdy chodzi o poznanie istnienia Boga — to sprawą najważniejszą nie jest takie czy inne sformułowanie dowodu, ale poznanie wewnętrznej struktury bytu (poznanie koniecznych praw bytu jako bytu), zrozumienie jego skutkowej natury. To warunkuje przejście

do stwierdzenia, że musi istnieć Ostateczna Przyczyna. „Jeśli istnieje skutek — to istnieje przyczyna". Przejście to może dokonać się racjonalnie, tzn. zgodnie z koniecznymi prawami bytu i myśli, ale nie w drodze czysto dyskursywnej [24]. Mógł więc Mascall powiedzieć, że „istnienie Boga ukazuje się w umysłowym akcie kontemplacyjnym" oraz, że „pięć dróg to nie tyle pięć różnych dowodów na istnienie Boga, ile raczej pięć różnych metod pokazywania zależności bytu skończonego od Boga, wykazywania, że samą istotę bytu skończonego stanowi to, iż jest skutkiem implikującym przyczynę" [25].

Z dotychczasowych rozważań jasno wynika, że sprawą najważniejszą jest bezpośredni kontakt poznającego z rzeczywistością i to zarówno w punkcie wyjścia (baza empiryczno-intelektualna), jak i w trakcie dochodzenia do tezy („w drodze"). Poszczególne etapy drogi są poszczególnymi etapami analizy rzeczywistości, a poszczególne przesłanki są semantycznym wyrazem dostrzeżonego stanu rzeczy, który ostatecznie opiera się na konstytuujących byt związkach metafizycznych elementów wewnątrzbytowych. Tzn. nie można iść dalej w procesie poznania, jeśli nie dostrzeże się stanu rzeczy stwierdzonego w danym punkcie drogi (w danej przesłance). Stąd — twierdzenia zestawione w wykazywaniu istnienia Boga, które mają doprowadzić do okazania oczywistości zdania „Bóg istnieje" — to tylko „punkty" myślowej drogi, które wytyczają jej kierunek. Drogę trzeba przebyć osobiście, osobiście zetknąć się z przedmiotem — trzeba właśnie wejść w teren. Poszczególne przesłanki są jakby drogowskazami, wskazującymi, którędy trzeba iść, ale samo zestawienie drogowskazów jeszcze nikogo do celu nie doprowadziło, jeśli nie będzie towarzyszył osobisty trud kroczenia w wytyczonym kierunku. Postawa poznającego nie może być bierna, ani tylko mechaniczna. W zależności od włożonego wysiłku może on dostrzec wskazaną tezę — lub nie. Poznanie metafizyczne ma charakter bardziej osobisty niż jakiekolwiek inne poznanie (co nie przekreśla jednak jego intersubiektywności; daje się na tyle pokazać, aby każdy odpowiednio przygotowany mógł powtórzyć proces poznawczy z tym samym rezultatem). Można drogę znać, można na nią wejść, ale to automatycznie nie prowadzi do celu. Ważna jest tu postawa poznającego.

Dotykamy tu jeszcze sprawy, która we wszystkich procesach poznawczych w metafizyce jest ważna, ale może przede wszystkim gdy chodzi o dojście do stwierdzenia, że istnieje Bóg. Chodzi

---

24 Można by tu mówić o pewnej intuicyjności, bezpośredniości przejścia, choć jest to intuicyjność i bezpośredniość „przygotowana" suponująca liczne akty poznawcze różnej natury.

25 E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, s. 106—7.

mianowicie o uwarunkowania pozaracjonalne poznania Boga, o zdanie sobie sprawy z roli czynników emocjonalnych i wolitywnych, roli postawy moralnej wobec przyjęcia lub nieprzyjęcia istnienia Boga. Człowiek nie jest czystym intelektem, a sprawy, które porusza metafizyka, nie są czystą teorią. Są teorią o wiążących aplikacjach praktycznych. Problem Boga ma charakter i teoretyczny i praktyczny, życiowy. Udział wolności człowieka jest tu decydujący. Można chcieć lub nie chcieć „zobaczyć". Jeśli każdy akt przyjęcia jakiegokolwiek twierdzenia intelektualnego pociąga za sobą działanie woli i odwrotnie — udział woli jest nieodzowny w trakcie dochodzenia do danego twierdzenia — to w kwestii dojścia do uznania istnienia Boga jest on tym bardziej ważny i decydujący. Bóg na końcu dowodu nie pozostaje na tej samej płaszczyźnie, co inne twierdzenia, ale objawia się jako absolutny cel bytu ludzkiego, nie jest tylko aksjomatem, prawem, zasadą.

Dlatego też trzeba rozróżnić między uzasadnianiem a przekonywaniem. Uzasadnianie jest dowodzeniem logiczno-epistemologicznej wartości tezy a przekonanie — psychologicznej pewności tezy. W kwestii poznania Boga zwykle myli się te dwa pojęcia. Mówiąc nawet o uzasadnieniu ma się zwykle na myśli przekonywanie. Uzasadnienie jest czymś intersubiektywnym, natomiast przekonywanie ma charakter wybitnie osobisty. Przekonać może argument nie mający obiektywnej wartości naukowej. Wchodzą tu bowiem w dużej mierze w grę czynniki pozaracjonalne, osobiste, psychiczne, subiektywne. Nie wykluczona jest także taka sytuacja, że ktoś nie przyjmie argumentu najbardziej poprawnego, bo przyjąć nie chce — argument ten go „nie przekona". Dlatego też fakt, że dowód istnienia Boga kogoś nie przekonuje nie jest jeszcze równoznaczny z twierdzeniem, że dowód ten jest słaby, nieprawidłowy czy nieprawomocny.

WNIOSKI DYDAKTYCZNE

Poznanie filozoficzne dotyczy spraw bardzo bliskich człowiekowi i filozofowanie stanowi jedną z najgłębszych potrzeb człowieka. Jednak metafizyka nie jest łatwa i bywa niezrozumiała dla nieprzygotowanych. Niełatwa jest także filozoficzna teoria Boga. Sprawę jasno i wyraźnie stawia św. Tomasz. Mówi zupełnie otwarcie, że nieliczni są ci, którzy samym rozumem bez pomocy wiary doszli do przekonania, że istnieje Bóg. Jest ich mało i wiele musieli czasu na to poświęcić (...*a paucis hominibus et per longum tempus*...) [26].

---

[26] *S. Theol.* I, I, c.

Pouczające jest także zdarzenie z życia św. Tomasza. Przemawiając pewnego razu wobec profesorów i studentów Uniwersytetu Paryskiego na temat Apostolskiego Symbolu Wiary, nie uważał za stosowne wykładać im ścisłych i skomplikowanych dowodów na istnienie Boga. „Jeśli nawet to elitarne audytorium nie wzbudziło w nim dostatecznego zaufania, to czy nie byłoby rzeczą rozsądną, gdybyśmy tę przezorność zachowali wobec ogółu?" — pisze Gilson [27]. Zrozumienie dowodów, a tym bardziej dojście na tej drodze do przekonania, że istnieje Bóg, wymaga niewątpliwie wiele czasu, chęci, zdolności i przygotowania naukowego.

Jaki stąd płynie wniosek? Czy metafizyka jest wiedzą dla wtajemniczonych i nie może być mowy o popularyzacji dowodów na istnienie Boga? Nie, ale popularyzacja tej wiedzy nie jest jednak sprawą łatwą i, niestety, dotychczas zwłaszcza w naszych warunkach metafizyka pozostaje wciąż wiedzą ezoteryczną, gdyż ujęcia popularne są bardzo nieliczne i nie zawsze trafnie ujmują zasadnicze problemy.

Jakie jest wyjście z sytuacji i jakie wnioski dydaktyczne płyną z rozważań przeprowadzonych w poprzednich punktach?

Najpierw postulaty pod adresem nauczających filozofii *sensu stricto*. Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że nauczanie filozofii nie jest łatwe nawet dla najlepszego fachowca. Filozofia oprócz tego, że jest nauką (specyficzną nauką) jest także mądrością (której nie zawsze i nie każdy może się nauczyć). Traktowanie uprawiania filozofii na równi z innymi dyscyplinami naukowymi grozi jej wypaczeniem. Ostrzega przed tym Maritain mówiąc, że „szkolarska pedagogika jest naturalnym nieprzyjacielem metafizyki. Musi ona nieustannie poskramiać swego wewnętrznego wroga—profesora". [28]

Niezmiernie ważna sprawą jest odpowiedni nauczyciel i metafizyki, i teodycei, zwłaszcza dla tych, którzy będą potem popularyzatorami wiedzy filozoficznej. Chodzi przede wszystkim o nauczycieli filozofii w seminariach duchownych, kształtujących późniejszych nauczycieli religii, której wykład, zwłaszcza w klasach licealnych, zawiera elementy zaczerpnięte z filozofii. Nie wchodząc w szczegóły, które zresztą reguluje program studiów, trzeba podkreślić, że w filozofii nie jest sprawą najważniejszą znajomość wielu opinii, wielu różnych ujęć, znajomość wielu autorów — najistotniejsze jest uczenie „patrzenia" na świat i dostrzeganie w konkretnej rzeczywistości problemów, które ona rodzi, poznanie wewnętrznej struktury bytu i zrozumienie, że właśnie aktualna rzeczywistość stawia między innymi i żywy problem Boga. Filozofia tomistyczna pomaga w jego rozwiązaniu i to nie w sposób,

---

[27] E. Gilson, *Chrystianizm i filozofia*, Warszawa 1958, s. 60.

[28] J. Maritain, dz. cyt., s. 30.

który jest jednym z wielu dobrych i możliwych, ale w sposób jedynie w pełni uprawomocniony. Nawet w ramach dwuletnich studiów seminaryjnych, przeznaczonych na zapoznanie się z filozofią — takie jej traktowanie pozwoliłoby na uczynienie z niej czegoś dynamicznego, czegoś, co mogłoby być „użyteczne" w życiu. Niewątpliwie znajomość różnych ujęć i różnych opinii jest potrzebna i celowa — katolickość Kościoła i w tym się przejawia, że uznaje on wielorakość samodzielnych wysiłków myślenia i nie dąży do sprowadzenia swej myśli do wspólnego mianownika. Kościół nie broni się nigdy przed różnorodnością ujęć, ale pewne ujęcia uważa za bardziej właściwe i zaleca je w sposób szczególny. Tak właśnie sprawa przedstawia się z filozoficzną i teologiczną myślą inspirowaną przez św. Tomasza.

Ważne są także odpowiednie podręczniki. Niestety, dotychczasowe podręczniki nie zawsze są najlepszą pomocą, dostarczają zwykle wiele materiału, przytaczają wiele opinii, ale nie stawiają problemów w sposób zrozumiały dla dzisiejszego człowieka, nie pokazują przekonująco drogi do rozwiązania tych problemów — nie uczą rzetelnego, poprawnego filozofowania.

W dalszym ciągu powraca jednak pytanie, czy osobom nie mającym przygotowania metafizycznego mówić o dowodach na istnienie Boga? Chodzi przede wszystkim o młodzież licealną, przerabiającą dogmatykę, w programie której przewidziane są także rozumowe dowody istnienia Boga. Czy takie postępowanie jest słuszne, skoro metafizyka jest nauką, jest poznaniem wymagającym przygotowania, długoletnich studiów, analogicznie zresztą jak i inne dyscypliny naukowe. Nikomu przecież nie przychodzi na myśl, aby dowody wyższej matematyki popularyzować na użytek ludzi, którzy tej matematyki wcale nie uczyli się.

Wydaje się, że wprost o „dowodach" można nie mówić i może mówić nie trzeba, nie trzeba też mówić o „ruchu", o „motorze nieruchomym", o „ciągu w nieskończoność". Trzeba przede wszystkim ukazać, jak powstaje problem Boga, który stawia aktualny świat, widziany i przeżywany i o drogach szukania rozwiązań tego problemu, a zwłaszcza wskazać bardzo wyraźnie i precyzyjnie, w czym leży sedno problemu. W sposób możliwie najbardziej przystępny i zrozumiały, należy przedstawić to, co w racjonalnym ujęciu Boga jest naprawdę konieczne, tzn. doprowadzić do „uznania bytu skończonego jako bytu, w którym zachodzi realna różnica między istotą a istnieniem; jako czegoś, co istnieje a jednak nie musi istnieć, jako czegoś doskonałego w swoim porządku, a jednak pozbawionego doskonałości samoistniejącej; jako bytu, którego właśnie samo ograniczenie głosi, że wszystko, czym on jest i co posiada, jest otrzymane z zewnątrz: jako skutku implikującego

przyczynę, która posiada z własnej mocy wszystko to, czego udziela".[29]

Czy zrealizowanie tego jest możliwe bez systematycznego studium filozofii?

Bez systematycznego studium filozofii — tak, ale zupełnie bez filozofii — nie.

W filozofii zachodzi zupełnie wyjątkowa sytuacja. Można — jak zaznaczyliśmy na początku — wyróżnić jakby dwa jej stadia, względnie typy: pierwsze, które nazwijmy — filozofią spontaniczną albo prefilozofią. Filozofem w takim rozumieniu jest właściwie każdy myślący człowiek. Każdy bowiem przeżywa niepokoje metafizyczne, potrafi dostrzec problemy i pragnie je rozwiązywać – i rzeczywiście czyni to choć w sposób spontaniczny, nieusystematyzowany, niezreflektowany jeszcze w stopniu wymaganym przez naukę. Drugie stadium — to metafizyka — dyscyplina naukowa, która zajmuje się problemami filozoficznymi w sposób systematyczny, uporządkowany, która uzasadnia swoje twierdzenia przy pomocy całego skomplikowanego aparatu naukowego. Dla uprawiania tego typu metafizyki potrzeba długoletnich studiów specjalistycznych.

Z młodzieżą, z osobami dorosłymi, które nie mają fachowego przygotowania filozoficznego — trzeba pozostać na terenie wspomnianej „prefilozofii" i na tej płaszczyźnie ukazać problem Boga i sposób racjonalnego jego rozwiązania. Ale i tu trzeba strzec czystości metodologicznej naszych rozważań, tzn. stawiać i rozwiązywać problemy ściśle filozoficzne, oddzielając je starannie od pozafilozoficznych. Mieszanie porządków poznania, powoływanie się na dane nauk szczegółowych, przytaczanie autorytetów zamiast argumentów rzeczowych, jest zawsze nie tylko ryzykowne, choć chwilowo może być pomocne i efektywne, lecz także z gruntu błędne. Należy w tej dziedzinie być jednak dalekowzrocznym i dawać gruntowne podstawy, które może trzeba będzie z większym trudem wypracowywać, ale będą trwalsze. Powoływanie się na autorytety, przytaczanie opinii wybitnych ludzi jest może chwilowo skuteczne, lecz na tym nie można trwale budować. Przecież wierzącemu Einsteinowi można przeciwstawić niewierzącego Russella, a teorii fizykalnej, „przemawiającej" za istnieniem Boga, jakąś inną teorię, którą posługiwano się wprawdzie w argumentacji za rozwiązaniem teistycznym, ale która z czasem upadła, co mogłoby wywołać mniemanie, że zostało podważone samo istnienie Boga. Trzeba wyraźnie wskazać na fakt, że problemu Boga nie mogą rozwiązywać nauki szczegółowe, że rozwiązanie powszechne i konieczne możliwe jest tylko w oparciu o poznanie wewnętrznej

---

[29] E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, s. 123.

struktury bytu na podstawie praw dotyczących elementów konstytuujących byt jako byt i niezależne jest od wyników poznania w dyscyplinach nauk szczegółowych. Tylko na tej drodze można uzasadnić twierdzenie, że istnienie bytów nas otaczających jest absolutnie niewytłumaczalne, jeśli nie przyjmie się Bytu jako Pełnego Istnienia.

Trzeba więc stawiać i rozwiązywać problem istnienia Boga filozoficznie — w taki sposób, jak to czyni metafizyka naukowa z tym, że nie będzie się wchodzić w skomplikowaną problematykę historyczną, metodologiczną i terminologiczną, ale w sposób jak najprostszy i jak najjaśniejszy przedstawi się zagadnienie oraz sposób jego rozwiązania. Trzeba jednak i tu stworzyć „małą teorię filozoficzną" dla użytku początkujących. Co do istoty będzie ona identyczna z „dużą" teorią. Różnica będzie polegać na sposobie przedstawiania i sposobie dochodzenia, który musi być o wiele prostszy, odwołujący się jakby do zdrowego rozsądku. Trzeba jednak utworzyć filozoficzną koncepcję istoty, istnienia, różnicy między istotą i istnieniem, zmiany, możności, aktu, przyczyny, zasady racji dostatecznej itd. Sprawa komplikuje się o tyle, że słuchacze zwykle są osobami wykształconymi w naukach szczegółowych, będą więc posiadać fizykalne pojęcie ruchu, przyczynowości itp. Dochodzi więc dodatkowy trud wykazania odrębności tych pojęć od pojęć używanych na terenie filozofii. Zrozumienie tych podstawowych pojęć i zasad filozoficznych pozwoli postawić problem Boga i wskazać na racjonalny sposób jego rozwiązania. [30]

Ostatecznie trzeba więc tak pokierować wykładem, by przedstawić treść filozoficzną zawartą w „drogach" św. Tomasza — nie nazywając ich dowodami i nie stwarzając pozorów dowodu. Należy jednak wyjaśnić, że jest to jedynie skromna popularyzacja filozoficznej wiedzy o Bogu zaznaczając, że problem ten można badać ściśle naukowo, że istnieje ogromna literatura naukowa na ten temat i że od wieków zajmują się nim najpotężniejsze umysły. Istnieją więc perspektywy systematycznego, już ściśle naukowego pogłębienia wiedzy o Bogu zarysowanej na terenie „małej teorii".

Ks. Stanisław Kamiński, s. Zofia J. Zdybicka

[30] Czytelnik chciałby z pewnością podania gotowego, „wzorcowego" wykładu dowodu istnienia Boga — na terenie „małej" czy „dużej" teorii, przeprowadzonego w duchu egzystencjalnego tomizmu. Niestety, postulat ten nie zostanie zrealizowany. Tekst musiałby być obszernym nie schematem, konspektem lekcyjnym czy streszczeniem wykładu, ale wykładem-pogadanką, dostosowaną do konkretnego audytorium i uwzględniającą każdą konkretną trudność wysuwaną przez to audytorium i dlatego wszelkie krótkie, „wzorcowe" schematy mogłyby być tylko częściową pomocą, wskazówką, ale nie zastąpią „żywego" adekwatnie zakomodowanego wykładu.

MIECZYSŁAW ALBERT KRĄPIEC, OP

NIEKTÓRE UWAGI NA TEMAT UWARUNKOWAŃ POZNAWALNOŚCI BOGA

ZGADZAM się całkowicie z ujęciami przedstawionymi w artykule przez St. Kamińskiego i Z. Zdybicką. Chciałbym jednak wyakcentować pewne ważne momenty omawianego problemu, zwracając uwagę na:

1) źródła poznawalności Boga i zależności ich od filozoficznej interpretacji w obrębie jakiejś koncepcji nauki,

2) recepcję filozoficznej teorii Boga przez teologie,

3) na tym tle — różnice między filozoficznymi, teologicznymi i religijną koncepcją Boga.

1. Pytanie o istnienie Boga pojawia się w różnych życiowych kontekstach. Najczęściej występującym źródłem poznania Boga jest rodzina lub „starsi". Dziecko przyjmuje tę wiadomość od starszego społeczeństwa. Można zatem mówić o socjalnych źródłach wiadomości o Bogu. Były kierunki filozoficzne, jak tradycjonizm w różnych odmianach, które uważały, że właściwie jest to główne, a w pewnym sensie jedyne, źródło wiedzy o Bogu. Zagadnienia związane z problematyką istnienia i natury Boga są tak trudne i transcendentne, że człowiek sam bez pomocy objawienia nie mógłby ani postawić pytania o Boga, ani tym bardziej tych pytań nie mógłby rozwiązać. Zanim Bóg objawił się człowiekowi wprost oraz pozwolił mu przekazywać to objawienie.

Do tego stanowiska nawiązał ostatnio w swoich pracach znany etnolog wiedeński prof. Koppers. Badając kultury ludów pierwotnych potwierdził on teorię Schmidta, że ludy pierwotne mają bardzo wzniosłą koncepcję Boga jako bytu transcendentnego. Więcej, zdaniem Koppersa, etnologiczne badania pozwalają stwierdzić, że politeizm jest formą wierzeń późniejszą, jest skrzywieniem i „chorobą" religijną, natomiast najpierwotniejsza wiara ludzi (na podstawie analizy wiary ludów pierwotnych w różnych częściach świata, jak Ziemia Ognista, Afryka, India) była monoteistyczna, a koncepcja Boga tak wzniosła jak w najbardziej wysublimowanych filozofiach.

Otóż — zdaniem Koppersa — nie jest możliwe, by tak pierwotni ludzie, którzy nawet niekiedy nie potrafią rozpalić ognia, mogli sobie sami wytworzyć tak wspaniałą ideę Boga, która zresztą jest taka sama (lub bardzo zbliżona) u ludów, które nigdy nie mogły się spotkać, gdyż mieszkają na odległych od siebie kontynentach. Zatem posługując się innym wierzeniem, równie często występującym i mocno zakorzenionym u ludów pierwotnych, mianowicie przekonaniem o upadku pierwszych rodziców — Koppers twierdzi, że w oparciu o wierzenia ludów pierwotnych można przyjąć istnienie „raju", w którym Bóg sam w jakiś sposób objawił się człowiekowi. Objawienie to było tak niesłychanie mocnym i ważnym przeżyciem, że pierwszy człowiek przekazuje to swoim dzieciom jako najważniejszy życiowy depozyt. Przekonanie to przeszło na całą ludzkość.

Rozwiązanie kwestii: jak wytłumaczyć pochodzenie monoteistycznych wierzeń ludów pierwotnych (a więc jakie jest źródło poznania Boga) — przedstawione przez Koppersa nie jest rozwiązaniem jedynym, ani całkowicie pewnym; posiada ono raczej walor tylko prawdopodobieństwa.

Niewątpliwie nadprzyrodzone Objawienie w Starym i Nowym Testamencie dało człowiekowi czyste pojęcie jednego Boga. Interesuje nas jednak w tej chwili, czy niezależnie od tego Objawienia istnieje jeszcze możliwość-podstawa do uzyskania charakterystycznego dla monoteizmu pojęcia Boga. Wydaje się, że tak, a jest nią z jednej strony układ rzeczy a z drugiej — naturalnie transcendentny ludzki rozum, czyli rozum, który posługuje się pierwszymi powszechnymi zasadami bytu i myślenia. W tym jednak miejscu pojawiają się różne podejścia poznawcze do rzeczywistości. Rzecz w tym, że możemy różnie pytać o rezultaty poznania. Możemy pytać: „dzięki czemu" coś jest czymś lub jest takie, jakie jest? Pytanie „dzięki czemu" było naukotwórczym pytaniem postawionym jeszcze przez filozofów starożytnych (Platon, Arystoteles). Warunkiem dania odpowiedzi była możliwość poznania koniecznościowych stanów rzeczy. Negacja koniecznościowych stanów rzeczy jest bądź sprzeczna, bądź prowadzi do sprzeczności.

Ta sama rzeczywistość może być poznawana w innych celach, nie tyle już teoretycznych ale praktycznych przy równocześnie postawionym naczelnym pytaniu „jak"? Da się odpowiedź na pytanie, gdy rzeczywistość odpowiednio się „zmierzy". Rezultaty „miary" można jednak wyrazić w języku matematycznym. Taki typ poznania cechuje koncepcję nauki, którą zapoczątkował A. Comte.

Rzecz jasna, jeśliby jakiś system filozoficzny stał na stanowisku teorii nauki Comte'a, to chociażby (*per impossibile*) dostrzegł roz-

różnienie pomiędzy elementami bytu takimi jak istota i istnienie (o czym wspomina — słusznie — artykuł, że jest to jedyna rzeczowa podstawa stwierdzenia istnienia Boga), to jednak przyjęta świadomie (lub podświadomie) koncepcja nauki nie pozwoli mu na postawienie pytania „dzięki czemu", bo takie pytanie nie mieści się w obrębie naukowego poznania — ściślej: w obrębie przyjętej przez niego i dla pewnych dziedzin wartościowej koncepcji nauki. Filozof stojący na gruncie teorii naukowego poznania Comte'a, gdyby nawet stwierdził obecność różnych elementów w bycie i stwierdził ich nietożsamość, to zatrzyma się na samym stwierdzeniu. Powie: właśnie taka jest struktura materii (bytu) i wcale nie trzeba stawiać pytania: „dzięki czemu" istnieje byt, skoro np. istota i istnienie nie są tym samym? — To przecież jest „polarna struktura" bytu, której biegunami są istota i istnienie.

Jednak przy innej teorii nauki, w której uznajemy także wartość pytania „dzięki czemu" — zauważając złożoność bytu z istoty i istnienia oraz po zrozumieniu roli istnienia [które decyduje o bytowości, konstytuuje tę bytowość, a zarazem nie wypływa z natury (istoty) bytu] — możemy dostrzec konieczność istnienia Absolutu jako Czystego Istnienia. Uznanie Absolutu tłumaczy fakt istnienia bytów, które istnieją (choć uprzednio nie istniały) nie będąc same istnieniem. Zrozumienie jednak tych spraw wymaga z jednej strony zrozumienia struktury bytu a z drugiej — zrozumienia różnych koncepcji nauki, które *de facto* miały miejsce w historii, a które obecnie również „żyją" i mają swą wartość. Trzeba jednak rozważyć ogólną koncepcję racjonalnego poznania, w której to koncepcji uzasadni się różne formy odpowiedzialnego, intersubiektywnie sensownego i sprawdzalnego poznania.

2. Filozoficzna koncepcja Boga jest właściwie teorią Absolutu. Każdy system filozoficzny na mocy tego, że stawia pytania ostateczne pod adresem świata (*resp.* badanego przedmiotu) dochodzi do stwierdzenia w świecie „struktury" podstawowej, ostatecznie wszystko uzasadniającej, czy „elementu prapierwotnego", słowem dochodzi do odkrycia czegoś absolutnego. Absolutem w różnych systemach filozoficznych są różne „przedmioty" w zależności właśnie od koncepcjii filozofii. I tak pojawił się w historii filozofii Absolut jako Bezkres (materialny), jako Logos — prawo kosmiczne, jako Idea, jako Jedność, jako Forma Czysta, jako Nieskończona Istota, jako Substancja, jako Świadomość itd., itd. Wystarczy przeczytać Gilsona *Bóg i filozofia*, by zdać sobie sprawę z tego, jak najrozmaitsze filozoficzne teorie Absolutu przybierały postać teorii

Boga. Wskutek tego istnieje ogromna ilość koncepcji Boga, tak jak istnieje ogromna ilość koncepcji filozofii.

Co więcej, sama filozofia — jak wykazał Jäger — w swych źródłach była racjonalizacją mitologii i zagadnienie Boga leżało zawsze w samym „sercu" filozofii. To prawda (na co znowu słusznie zwrócił uwagę Gilson), że filozofia stara się tłumaczyć stany rzeczowe przez relacje rzeczowe, podczas gdy religia tłumaczy stany osobowe (życie ludzkie) przez inną Osobę — Boga i dlatego inne było i jest zadanie filozofii a inne religii, to jednak niemniej jest prawdą, że już u Arystotelesa koncepcja Boga i koncepcja najwyższej zasady filozoficznej utożsamiły się i odtąd w filozofii, przynajmniej do Spinozy, utrzymywano, że koncepcja najwyższej filozoficznej zasady i koncepcja Boga są tym samym. A ileż w tym czasie pojawiło się systemów i koncepcji filozoficznych? Niektóre systemy filozoficzne były konstruowane przez ludzi bardzo religijnych, filozofów i zarazem teologów.

Cóż zatem powstało? Dokonywała się recepcja filozoficznych koncepcji Boga do teologii a z teologii poczęło to wszystko przenikać — za pomocą katechezy — do wierzeń ludu.

Tymczasem teologia dokonując recepcji różnych systemów filozoficznych, nie zdając sobie sprawy z tego (nie dokonując metodologicznej uściślającej refleksji) — przestała być teologią spekulatywną zwartą, ale rozbiła się na szereg systemów teologicznych właśnie w wyniku oparcia się o różne systemy filozoficzne. W świetle zapożyczonej filozoficznej, systemowej aparatury pojęć zaczęła również interpretować Boga danego w Objawieniu mozaistyczno-chrześcijańskim. W rezultacie Bóg religii, Bóg Abrahama i Jakuba, na skutek zastosowania aparatury pojęciowej np. platońskiej stawał się Bogiem o cechach platońskich idei, czyli stoickiej *natura naturans* czy arystotelesowskiej „myśli, która się myśli", czy „inżynierem świata" według matematycznych rachunków konstruującym świat itd. Przy zapożyczeniu aparatury pojęciowej z różnych systemów Bóg przestawał być Bogiem religii, a stawał się zasadą tłumaczącą skądinąd znane koncepcje. Doprowadziło to do tego, że taka koncepcja Boga stawała się nawet sprzeczna, jak to zauważył kard. Mikołaj Kuzańczyk. Zbyt wiele chciano o Bogu wiedzieć, zbyt wiele inkoherentnych systemów filozoficznych zapożyczono, aby tylko „wedrzeć się" w tajemnice Boga i Jego stosunku do ludzi.

Tego rodzaju zabiegi były właściwie pseudorozwiązaniem, bo nie można dowolnie kojarzyć ze sobą elementów pochodzących z różnych systemów filozoficznych. Kto zetknął się z oryginałami pism średniowiecznych teologów, wie, jakie inkoherencje systemowe w nich się znajdują. Chyba ci pisarze nie rozumieli

filozofii, a opierając się na argumentach „z autorytetu" twierdzenia różnych filozofów łączyli razem i często stosowali do nauki o Bogu. W ten sposób *rationibus necessariis* starano się wiele wyjaśnić i sprecyzować jednoznacznie atrybuty boskie, tak że życie Boga wydawało się całkiem „udostępnione" (poznawczo) ludziom. Rzecz jasna, takie jednoznaczne sprecyzowanie doprowadziło do antynomii nie dających się w żaden sposób rozwiązać. Albo Bóg był sprawiedliwy — albo miłosierny; albo wszechwiedzący i determinujący byt, albo determinowany itd. Wielu widząc takie koncepcje Boga — „wylało dziecko z kąpielą", tj. zanegowało istnienie Boga. I tak rezultatem wielu rzekomo pobożnych studiów stał się ateizm, jak np. w wypadku Mesliera (jego *Testament*).

3. Należy zatem odróżnić od poprzednich religijną koncepcję Boga, danego w Objawieniu i przeżyciu ludzi, koncepcję, w której Bóg jest Osobą, drugim Transcendentnym Ty uzasadniającym osobowe życie człowieka we wszystkich aspektach i tendencjach. To znaczy wszystko, co przeżywa człowiek jako osoba, jako byt myślący i kochający — to wszystko w całej pełni posiada uzasadnienie w osobowym Ty Boga, który jeden jest zdolny spełnić ponad miarę wszystkie ludzkie, osobowe pragnienia i nadzieje. Taki Bóg jest Bogiem żywym, którego każdy żyjący człowiek „przeczuwa" w swym wnętrzu, zwłaszcza wówczas, gdy przeżywa kruchość i przygodność swego życia. Bóg taki może nie jest nazwany, ale występuje w ludzkim przeżyciu jako „wołanie" natury rozumnej, jako „krzyk" domagający się spełnienia, jeśli byt nie ma być niebytem.

Jest jedna tylko znana mi filozofia, którą zapoczątkował Tomasz z Akwinu, w której Bóg filozofii jest zarazem Bogiem religii, Osobą, Ty, które jest bliższe nam niż my sami sobie. Taki Bóg to Istnienie, którego nie można pojąć ani adekwatnie wyrazić. A mówiąc o Nim, określamy raczej, czym On nie jest, aniżeli — czym jest.

Mieczysław Albert Krąpiec, OP

Ks. Bp BOHDAN BEJZE

O NAUCZANIU FILOZOFII BOGA

(ZWIERZENIA Z PRAKTYKI DYDAKTYCZNEJ)

NAPISAĆ mam o tym w jaki sposób uczę tomistycznej filozofii Boga. Będzie to omówienie dwu spraw: wykładów prowadzonych w seminarium duchownym oraz konferencji na temat poznania Boga wygłaszanych w kościołach. Do drugiej części tego sprawozdania wykorzystam listy, które otrzymałem od swych słuchaczy.

FILOZOFIA BOGA W SEMINARIUM DUCHOWNYM

Filozofia w studiach seminaryjnych należy do programu dwu pierwszych lat nauczania (niekiedy historia filozofii jest wykładana jeszcze na roku trzecim). Wszystkie więc przedmioty filozoficzne winny być w seminarium duchownym traktowane tak samo, jak na dwu pierwszych latach studiów uniwersyteckich z zakresu filozofii chrześcijańskiej. Na wykłady monograficzne z filozofii nie ma już czasu w seminarium duchownym (począwszy od trzeciego roku program wypełniają: teologia, Pismo św., historia Kościoła, prawo kanoniczne i przedmioty przygotowujące praktycznie do pracy duszpasterskiej); natomiast alumni z wyższych lat studiów zainteresowani bliżej filozofią mogą brać udział w zajęciach naukowego seminarium filozoficznego, które jest prowadzone obok naukowych seminariów z Pisma św., historii Kościoła, teologii dogmatycznej itd.

A oto jak przedstawia się w zasadniczych etapach mój całoroczny wykład tomistycznej filozofii Boga.

1. Metafizyczna charakterystyka filozofii Boga. Z pojęciem filozofii Boga spotykają się alumni już na pierwszym roku studiów, mianowicie we wstępie do filozofii (gdy zapoznają się z podziałem filozofii i z ogólną charakterystyką jej dziedzin) oraz u kresu wykładów ontologii. W tym drugim wypadku zapowiadam dalszy ciąg materiału z zakresu metafizyki na rok następny. Ów ciąg dalszy pod nazwą teodycei lub teologii

naturalnej jest oddzielony od ontologii jedynie ze względów dydaktycznych (z uwagi na rozmiar problematyki), jednakże nie stanowi on w stosunku do ontologii jakiejś metodologicznie odrębnej dyscypliny.

Na drugim roku pierwsze wykłady z teodycei poświęcone są szczegółowemu naświetleniu jej metafizycznego charakteru w ujęciu tomistycznym i odróżnieniu jej od innych koncepcji filozofii Boga, przede wszystkim od koncepcji typowej dla Chr. Wolffa (która zaciążyła destrukcyjnie na opracowaniach tomistycznych). Ustalenie wewnętrznej łączności teodycei z ontologią, w obrębie jednej i tej samej metafizyki — filozofii bytu, wiedzie do uznania wspólnych im zasad, metody i aparatury pojęciowej.

2. Przegląd stanowisk w problemie Boga. Przed przystąpieniem do rozważań zasadniczych, prowadzonych z określonych na wstępie pozycji tomistycznych, omawiane są (w układzie systematycznym) ważniejsze poglądy dotyczące istnienia i poznawalności Boga.

3. Wprowadzenie do pięciu dróg. Z kolei na warsztat dostaje się część pierwsza *Summy Teologicznej*. Po rzucie oka na strukturę zawartej w *Summie* nauki o Bogu, następuje szczegółowe przerobienie dwu artykułów: I, 2, 1 „Czy istnienie Boga jest bezpośrednio oczywiste"; I, 2, 2 „Czy istnienie Boga można udowodnić". Wreszcie w bezpośrednim przygotowaniu do wykładu pięciu dróg zaakcentowany zostaje realistyczny charakter ich punktu wyjścia.

4. Wykład pięciu dróg. Najważniejszy etap w całorocznym nauczaniu, to dowodzenie istnienia Boga nawiązujące do centralnego dla tomistycznej filozofii Boga tekstu zawartego w I, 2, 3 „Czy Bóg istnieje". Wykład każdej drogi składa się z następujących części:

1) Ustalenie polskiego brzmienia tekstu i wyodrębnienie w nim głównych członów argumentacji (podstawowych zdań empirycznych oraz zasad i wyjaśnień metafizycznych) od elementów ubocznych (przytaczanych przez św. Tomasza przykładów), które w żadnym stopniu nie decydują o sposobie rozumienia danego dowodu.

2) Uwagi historyczne dotyczące omawianej drogi.

3) Wyjaśnienia głównych pojęć i praw występujących w odnośnej drodze. Precyzuje się tu m. in. jak należy metafizycznie pojmować w pierwszej drodze ruch, w drugiej drodze przyczynowość sprawczą itd.

4) Interpretacje danej drogi i jej zasadniczy sens. W punkcie tym rozpatrywane są niektóre koncepcje rozbieżne odnoszące się do poszczególnych dróg a występujące w nowszych publikacjach

z dziedziny teodycei. Po ich rozważeniu poszukuje się najwłaściwszego rozumienia każdej drogi.[1]

5. Argumenty uboczne na istnienie Boga. Wykład pięciu dróg kończy się zestawieniem ich podobieństw i odrębności. Następnie zaś w zwięzłym, informacyjnym zarysie przedstawiane są niektóre argumenty na istnienie Boga doprowadzające do wniosku prawdopodobnego. Są to argumenty oparte na wynikach badań nad historią kultury ludów pierwotnych oraz na analizie przeżyć psychicznych (takich, jak poczucie prawa moralnego, pragnienie szczęścia, przekonanie o konieczności spełniania się sprawiedliwości).

6. Pojęcie istoty i przymiotów Boga. W związku z tą kwestią sięgać trzeba do teorii pojęć analogicznych wykładanej na pierwszym roku w ramach ontologii.

Kwestia przymiotów Boga nasuwa już myśli o teologii, która czeka alumnów na starszych latach studiów i z której dowiedzą się znacznie więcej, niż z filozofii o tym, czym jest Bóg.

7. Lektura. Oprócz wykładów, w wymiarze trzech godzin tygodniowo przez jeden rok, pomocą do poznania filozofii Boga — podobnie jak przy innych przedmiotach — jest lektura. Niektóre pozycje są zalecane, inne obowiązują wszystkich. Lektura tych ostatnich podlega sprawdzaniu.

*

Do powyższego sprawozdania przydałby się może komentarz: dlaczego uczę właśnie tak. Ale wówczas trzeba by wyjaśniać wiele szczegółowych przekonań. Zamiast komentarza wyznam raczej, czego życzę swym uczniom i ich kolegom studiującym również filozofię Boga. Życzę im wszystkim:

1. Aby oprócz słuchania wykładów chętnie czytali dzieła św. Tomasza (bo kontaktu bezpośredniego z myślą wielkich twórców niczym nie można zastąpić) oraz jego znawców i kontynuatorów.

2. Aby zrozumieli realistyczny charakter dociekań dotyczących Boga w wyniku osobistego przemyślenia metafizycznej problematyki bytu, tzn. w wyniku osobistych poszukiwań: jak wytłumaczyć istnienie rzeczywistości egzystencjalnie „kruchej", niesamoistnej, skutkowej?

3. Aby nabywając umiejętności mówienia o Bogu i czując się wolnymi od agnostycyzmu — strzegli się złudnego mniemania, że

---

[1] Różnymi interpretacjami pięciu dróg zajmiemy się niżej w osobnej nocie.

wiedzą o Bogu prawie wszystko, oraz unikali antropomorfizmu, który radykalnie wypacza pojęcie Boga.

4. Aby nie zgadzając się z żadnymi poglądami niesłusznymi — żywili należną każdemu człowiekowi życzliwość dla ich głosicieli:

dla tych, którzy przyklejają tomizmowi brzydką etykietkę „koncepcji wstecznej, hamującej postęp, antynaukowej, wrogiej humanizmowi";

dla tych teistów, którzy patrzą na tomizm przez szkiełko uprzedzeń i ze schematyczną stanowczością przypisują mu „martwy schematyzm";

dla tych zwolenników św. Tomasza, którzy metafizykę tomistyczną sprowadzają do rozważań nad abstrakcyjnymi pojęciami; także dla tych, którzy uprawianie tomizmu ograniczają do powtarzania za św. Tomaszem jego wypowiedzi.

NOTA: O ROZBIEŻNYCH INTERPRETACJACH PIĘCIU DRÓG

Wspomniane wyżej różnice w sposobie rozumienia pięciu dróg, to problem ważny. Nie można ich pomijać w wykładzie tomistycznych dowodów istnienia Boga. Oto niektóre z interpretacji rozbieżnych wybrane tytułem przykładu.

1. Na czym opiera się droga pierwsza: czy tłumaczy ona byty w aspekcie ruchu, nie zajmując się aktem ich istnienia; czy też tłumaczy istnienie bytów skutkowych, o ile skutkowość bytowa ujawnia się w zjawiskach ruchu? Wydaje się, że do zwolenników pierwszej koncepcji należy ks. W. Granat,[2] natomiast drugie stanowisko zajmuje F. Wilczkówna, nawiązując w interpretacji tej i pozostałych dróg do poglądów o. A. Krąpca i innych rzeczników tzw. tomizmu egzystencjalnego.[3]

2. Co stwierdzamy w punkcie wyjścia drogi drugiej? Ks. W. Granat: fakt powstawania w świecie zewnętrznym i w naszej psychice rzeczy nowych uprzyczynowanych.[4] E. Mascall: fakt trwania rzeczy w istnieniu, a nie ich zaistnienie[5]. F. Wilczkówna: zaistnienie oraz trwanie, zachowanie w istnieniu bytów uprzyczynowanych.[6]

---

[2] Ks. W. Granat, *Teodycea*, Poznań 1960, s. 86 nn., 104.

[3] F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga*, Warszawa 1958, s. 167 nn., 172.

[4] Ks. W. Granat, dz. cyt., s. 111 nn., 127.

[5] E. Mascall, *Ten Który jest*, Warszawa 1958, s. 101.

[6] F. Wilczek, dz. cyt., s. 173 nn., 195.

3. Co stanowi podstawę dowodzenia w drodze trzeciej? Ks. W. Granat: przygodność bytu ludzkiego (w aspekcie biologicznym, psychicznym i etycznym) oraz przygodność faktów i praw przyrody. Sprawy przygodności nie powinno się wiązać z kwestią realnej różnicy między istotą i istnieniem. [7] Ks. K. Kłósak: w ślad za Leibnizem za byty przygodne winno się uznać wszystkie byty, do których istoty nie należy istnienie i na nich oprzeć dowód z przygodności. [8] F. Wilczkówna: u podstaw trzeciej drogi bierze się pod uwagę wszelkie byty przygodne. Przygodność ich posiada swe „źródło" w realnej różnicy między istotą i istnieniem. [9]

4. Jaka jest wartość drogi czwartej? Ks. W. Granat: w pierwszej części dowodu, mówiącej o idei wzorczej wszystkich rzeczy, św. Tomasz zbliżył się nazbyt do aprioryzmu św. Anzelma przechodząc z porządku logicznego do porządku rzeczywistego; dlatego w części drugiej dowodu św. Tomasz uzupełnia argumentację posługując się pojęciem przyczynowości sprawczej. Jeśli chcemy, aby droga czwarta otrzymała ściśle logiczną podbudowę, to musimy ją sprowadzić do dowodu z przygodności bytu. [10] O. A. Krąpiec: dowód czwarty wychodzi od doskonałości transcendentalnych, znajdujących się w bytach w stopniu mniejszym i większym, jako doskonałości analogicznych. Przeto podstawę dowodu czwartego stanowi analogia transcendentalna pojmowana egzystencjalnie. Ze względu na tę podstawę do czwartego dowodu dają się sprowadzić wszystkie inne drogi. [11]

5. Do jakiego wniosku doprowadza droga piąta? Ks. P. Chojnacki: do uznania takiego rozumu, który świat porządkuje przez to, że tworzy go, nadając mu formę i pewne wyznaczone wraz z formą cele. [12] F. Wilczkówna: do stwierdzenia, że istnieje racja działania, jako najwyższe dobro, będące przedmiotem poznania i pożądania wszystkich bytów poza nim. [13]

Powstaje pytanie: czy nie przydałaby się, z udziałem specjalistów od teodycei i dziedzin pokrewnych, szczegółowa dyskusja nad pięcioma drogami?

Ks. Bp Bohdan Bejze

---

[7] Ks. W. Granat, dz. cyt., s. 137 nn., 150.

[8] Ks. K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*. Cz. II, Warszawa 1957, s. 99 nn., 117.

[9] F. Wilczek, dz. cyt., s. 177 nn., 179.

[10] Ks. W. Granat, dz. cyt., s. 162 nn., 172.

[11] O. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 157 n.

[12] Ks. P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 102.

[13] F. Wilczek, dz. cyt., s. 192 n.

ROBERT GUELLUY

JAKI CHRYSTIANIZM UKAZYWAĆ MŁODZIEŻY

ABY WIEDZIEĆ, w jaki sposób ukazywać dzisiejszej młodzieży tajemnicę chrześcijaństwa, trzeba chyba najpierw odkryć, kim są — według myśli Bożej — ci młodzi dla nas i kim my jesteśmy dla nich. [1]

Założenie Kościoła przez Chrystusa — to było wysłanie na misje, a łaska Zielonych Świąt nie tylko uświęcała ludzi zgromadzonych w wieczerniku, lecz także angażowała ich do dzieła ewangelizacji świata. Przez nasze uczestnictwo w Bożym wezwaniu, z którego narodził się Kościół, a zwłaszcza jeśli idzie o nas, kapłanów, przez uczestnictwo w wezwaniu powołującym w tym Kościele hierarchię, której jesteśmy pomocnikami, stanowimy wspólnotę istniejącą po to, by promieniować. Lud Boży jest ludem „posłanych", a wśród tego ludu jesteśmy grupą naznaczoną w szczególny sposób łaską sakramentu kapłaństwa, łaską, która przeznacza nas na służbę innych.

Nasze zadania w dziedzinie wychowania młodzieży trzeba przemyśleć w duchu wiary, a nie tylko z pozycji ludzi oddanych młodzieży. Rozważanie nasze ma nas doprowadzić do nawrócenia, to znaczy do tego, by przejść od naturalistycznego prozelityzmu do teologicznego apostolstwa.

Pragnienie podzielenia się z innymi naszymi myślami — to sprawa dość naturalna, ale fakt, że Bóg chce nas użyć jako po-

---

1 Nauczanie religii — nieoddzielne od wychowania religijnego — jest czynnością złożoną z wielu elementów i obok treści wykładów i ich tematyki istotne znaczenie ma postawa nauczyciela, jego osobiste widzenie chrześcijaństwa i świata, wartości, problemy i pytania, które dla niego samego są najważniejsze i z tej racji wybijają się na pierwszy plan także w wykładzie, decydując o jego stylu. Ten właśnie problem głębszego wewnętrznego stylu katechezy podejmuje Robert Guelluy, profesor uniwersytetu w Louvain i wykładowca w seminarium duchownym w Tournai (Belgia) w artykule zamieszczonym w międzynarodowym kwartalniku „Lumen Vitae" (XVIII-1963, No 4), poświęconym zagadnieniom formacji religijnej.

średników, całkowicie przekracza płaszczyznę naturalną. Dobrze będzie, jeśli zaczniemy nasze apostolstwo od przeżycia zdziwienia, że Bóg interesuje się naszym wysiłkiem, i od wdzięczności za to Jego zainteresowanie. Ta wdzięczność powinna być punktem wyjścia dla rozważań prawdziwie chrześcijańskich i kapłańskich na temat naszych zadań ewangelizacyjnych. Ta wdzięczność, pełna podziwu, powinna ożywiać wysiłek naszych myśli i pobudzać nas do działania.

Ostateczną racją naszego wysiłku jest to, że naszą pracą interesuje się sam Bóg, który nas do niej powołał, który nam zaufał czyniąc nas odpowiedzialnymi za przekazanie Jego poznania młodym. Kościół uległby zniekształceniu, gdyby wdzięczność przestała pobudzać go do promieniowania; i my też stalibyśmy się niewierni naszemu powołaniu, gdyby wdzięczność za nie nie budziła w nas troski apostolskiej.

Wszystko to nie znaczy oczywiście, że natchnione teologią rozważanie na temat wymagań pracy apostolskiej nie ma być głęboko realistyczne; przeciwnie — powinno ono być nawet tym bardziej realistyczne, że teologiczny punkt widzenia pomoże nam wyzbyć się pewnego fałszywego idealizmu, którym przysłaniamy nieraz brak ducha wiary, idealizmu, który utwierdza nas w naszych własnych życzeniach i przywiązuje do naszych marzeń — czasem słusznych, a czasem zawodnych, podczas gdy trzeba by raczej pokornie oddać się pracy mniej efektownej, ale za to bardziej autentycznie chrześcijańskiej.

Rozważanie naszej misji w perspektywie wiary doprowadzi nas nie tylko do odkrycia, że mamy za sobą inicjatywę Boga, którego narzędziem jesteśmy, lecz pozwoli także zobaczyć, że idziemy w pewnym sensie na spotkanie Boga, który jest przed nami. Dzięki jednej łasce idziemy na spotkanie nowej łaski. Bóg poszedł już pierwszy do tych, do których nas wysyła, i mamy być gotowi przyjąć Go — ich przyjmując. Musimy umieć słuchać tych, którym niesiemy Boże posłannictwo, ponieważ podobnie jak oni jesteśmy biedakami, którzy wszystko muszą dopiero otrzymać od tej samej bezinteresownej Miłości.

Płynąca z wiary gotowość przyjmowania Boga za pośrednictwem tych, których się naucza, wymaga jakiegoś grutownego przestawienia się — jeśli porównamy je ze zwykłą propagandą własnych naturalnych przekonań. Trzeba z wielkim szacunkiem, czcią i miłością podchodzić do tych, którym ma się mówić o Bogu...

Jedna z bardziej doniosłych myśli sformułowanych podczas pierwszej sesji II Soboru Watykańskiego jest ta, że nie wystarczy najpierw przemyśleć po katolickiemu problem jedności Kościołów, a następnie zatroszczyć się o to, jak tę naukę przekazać odłączo-

nym braciom, wyrażając ją językiem dla nich zrozumiałym, ale że trzeba ten problem przemyśleć razem z nimi. Odkrycie doktrynalne musi być dokonane razem. Ta prawda dotyczy całej teologii, także teologii pastoralnej. Nie wystarczy uprawianie teologii przez samych teologów po to, by następnie przekazać swoim współczesnym owoce tych rozważań, dbając tylko o odpowiedni język. Trzeba razem z dzisiejszym światem i na jego sposób, zgodnie z jego nastawieniem intelektualnym i moralnym, przemyśleć odwieczne prawdy. Trzeba myśleć nie tylko dla młodych, lecz także z młodymi. Nie tylko pedagogika tego wymaga, to jest prawo samych poszukiwań teologicznych.

Zakończmy ten wstęp utwierdzając w sobie przekonanie, że jesteśmy posłani przez Boga do dzisiejszej młodzieży, że mamy iść do niej pełni wdzięczności do Boga za nasze powołanie i wierni Temu, który nas posyła; że mamy być gotowi słuchać uważnie tego, co nam Bóg przez tę młodzież zechce powiedzieć, a więc gotowi nie tylko dawać, lecz także w duchu wiary otrzymywać.

To wszystko wymaga nadprzyrodzonego stosunku do innych, ponieważ spontanicznie jesteśmy bardziej skłonni raczej do szukania własnych sukcesów i bardziej zależy nam na tym, żeby nasza praca się udała, niż żeby udało się tym, dla których pracujemy. Wymaga to również nadprzyrodzonej gotowości przyjęcia ich takimi, jacy są, a więc innymi, niż my, i kochania ich takimi, jący są; wymaga to również nadprzyrodzonego optymizmu i ufności.

To wszystko powinno dopomóc ostatecznie wspólnocie chrześcijańskiej, by przez swą pracę dla młodych stawała się bardziej sobą — to znaczy wspólnotą wiary, nadziei i miłości. Brakuje nam nie tyle poświęcenia i naturalnych umiejętności, co gotowości nawrócenia się razem z tym, których mamy wychowywać, gotowości i zgody na to, byśmy dzięki nim właśnie mogli na nowo odkryć Kościół. Nawet św. Paweł musiał niejednego nauczyć się od Kościołów, które sam założył, a ich doświadczenia życia chrześcijańskiego, nieraz zupełnie nieoczekiwane, dopomagały mu do lepszego poznania Boga.

Zapytajmy się teraz, czego ma nas nauczyć współczesna młodzież, jeśli razem z nią poddamy się posłusznie działaniu Ducha św.

I. NAWRÓT DO TEGO, CO ISTOTNE

1. WIĘCEJ UNIWERSALIZMU

Młodzież dzisiejsza zmusza nas przede wszystkim do tego, by przyjąć postawę pełniejszego uniwersalizmu.

Dziś młodzież różnych klas społecznych przemieszana jest ze sobą bardziej niż kiedykolwiek; młodzież każdego z istniejących

aktualnie krajów świata bliższa jest niż kiedykolwiek młodzieży innych krajów. Wszędzie młodzi ludzie entuzjazmują się tymi samymi artystami, oklaskują piosenki bardzo podobne do tych, których słuchają ich koledzy na innych kontynentach. Zdarza się często, że młodzi mając lat dwadzieścia podróżowali więcej niż ich rodzice w ciągu całego życia... Wielu młodych marzy o karierze w krajach gospodarczo zacofanych. Niedawno czytałem list młodego Afrykańczyka, który interesował się tym, co robią młodzi Europejczycy, żeby Europa była mniej podzielona. Wszystkim młodym wspólne jest przekonanie, że mają do zrobienia coś innego, niż starsze pokolenie.

Kiedy myślą o przyszłości, łączy ich wspólna sympatia dla tych, którzy będą tworzyć świat jutra. Na wszystkich kontynentach właśnie młodzież najlepiej rozumie aspiracje robotników i najbardziej jest wrażliwa na potrzeby krajów będących na drodze rozwoju gospodarczego. Powszechna solidarność myśli zbliża dziś do siebie te siły, które wspólnie mają tworzyć przyszłość.

Chrystianizm, który ukażemy dzisiejszej młodzieży, musi być uwolniony od tego, co było w nim typowe dla pewnej określonej epoki czy kultury. Trzeba przemyśleć go na nowo w duchu większego uniwersalizmu. Myśląc o adaptacji metod przekazywania treści wiary do młodzieży musimy starać się przede wszystkim wyrażać je językiem problemów ogólnoświatowych. Świat jutra może stać się katolicki, ale nie może się stać skotystyczny czy tomistyczny na sposób, jak to rozumiało zachodnioeuropejskie średniowiecze.

Jeżeli chcemy mówić językiem dzisiejszej młodzieży, musimy wyrażać chrystianizm językiem bardziej uniwersalistycznym. Powinniśmy na przykład uwolnić się od pewnego partykularyzmu w teologii Odkupienia uprawianej obecnie w duchu św. Anzelma i używającej kategorii prawnych typowo zachodnich.

Dążenie do zjednoczenia Kościołów może nam bardzo dopomóc do tego rozszerzenia horyzontów. Intelektualne i duchowe tradycje Kościołów odłączonych pozwolą nam odnaleźć, bez sprzeniewierzenia się prawdzie, pewne wspólne wszystkim dążenia i odkryć względność naszych kategorii myślowych, odziedziczonych po scholastyce, której dzisiejsza młodzież nie jest w stanie przyjąć.

2. SPOSÓB MYŚLENIA

Odnaleźć sposób myślenia wspólny różnych dzisiejszym kulturom, to znaczy także odkryć na nowo to, co w religii jest najbardziej ponadczasowego i wiecznie aktualnego. Adaptację musi poprzedzić odnalezienie na nowo właśnie tego, co najistotniejsze w religii.

Nasze teologiczne schematy, zbyt zachodnio-europejskie, mogą okazać się przebrzmiałe, podczas gdy zasadnicze sformułowania Biblii zawsze wywołują głęboki oddźwięk u ludzi wszystkich czasów. Myślę na przykład o zdaniu, jakie niedawno usłyszałem od pewnej młodej zakonnicy afrykańskiej: „Jeśli Bóg jest miłością, to musi On być wszechmocny, ponieważ w życiu miłość jest największą siłą, a także jeśli jest miłością, to musi być wieczny". Podobne zdania tak są bliskie tekstom biblijnym, mówiącym o potędze Boga, która ukazuje się w Jego miłosierdziu i wierności...

Ten wysiłek, żeby odkryć w religii myśl powszechną i wieczną jest dziś bez wątpienia najbardziej palącym problemem adaptacji Kościoła do współczesnego świata.

3. BOGACTWO TAJEMNICY CHRZEŚCIJAŃSTWA

Powrót do źródeł chrześcijaństwa powinien ukazać na nowo całe bogactwo jego tajemnicy.

Zła teologia wysila się na postęp w rozumieniu Objawienia przez sprowadzanie jego treści do pewnego rodzaju ludzkiej mądrości, zatracając w ten sposób wiele z jego prawdziwej mocy. Źle rozumiana apologetyka spotęgowała jeszcze niebezpieczeństwo, jakie płynie już z naturalnej skłonności ludzkiego umysłu, by myśli Boże sprowadzać do poziomu własnych myśli. Zła teologia nie daje nam zauważyć, jak dziwne jest to, że Bóg ukochał nas aż tak, że Syna Swego Jedynego nam dał...

Dobra teologia powinna podkreślić, jak bardzo dziwne jest to, że Bóg znajduje radość w rozmowie z człowiekiem, bo tak go sobie ceni. Nie jest dziwny fakt odczuwania lęku przed Bogiem, tymczasem jednak On oczekuje od nas czegoś zupełnie innego i dziwne jest, że tak Mu zależy na naszym zaufaniu do Niego, że aż o nie prosi; że taką wagę przywiązuje do naszej modlitwy, że aż do niej zechęca. A najbardziej ze wszystkich jest dziwne, że Bóg swą troskę o nas posuwa aż do przyjęcia nas za własne dzieci — w Jezusie Chrystusie, aż do zachęty, by mówić Mu „Ojcze" razem z Jedynym Jego Synem.

Do tych właśnie tajemnic, które przemawiają nie tylko do rozumu, ale do całej naszej istoty z jej zdolnością rozumienia i odczuwania, musimy najpierw my sami nawracać się każdego dnia, aby umieć mówić o nich w sposób wierny jednocześnie ewangelii i dzisiejszej rzeczywistości. Musimy mieć odwagę wywoływać zdziwienie okazując się ludźmi, którzy czują się szczęśliwi będąc tylko grzesznikami, ponieważ im przebaczono; (*o, felix culpa...*); ludźmi pełnymi spokoju mimo pewności, że będą z Chrystusem dzielić Jego krzyż (błogosławieni, którzy...). Musimy mieć odwagę głosić, że szczęście chrześcijanina nie polega na zadowo-

leniu płynącym ze zdobytego powodzenia i uznania, że szczęście obiecane w ewangelii nie jest z tego świata, bo jest szczęściem spotkania, komunii, która w pewnym sensie wyrywa człowieka z tego świata po to, aby później powrócił on do niego i był w nim na sposób całkiem nowy, jak człowiek, który jest pewny miłości większej niż wszelka miłość ludzka.

I oto nasze rozważanie doprowadziło nas do tego, co jest specyficznie chrześcijańskie, co odróżnia chrześcijaństwo od wszelkiej innej religii czy filozofii. Najbardziej charakterystyczna dla niego jest wiara, że pierwszym i ostatnim słowem wszystkiego, co istnieje, jedyną prawdziwą rzeczywistością jest Miłość i to nie jakakolwiek Miłość, nie bliżej określona sympatia, ale niewymowny dar otrzymywany od Ojca przez Syna w jedności Ducha Św., dar, który poznajemy, ponieważ Bóg dał nam w nim uczestnictwo.

Cóż jest takiego w chrześcijaństwie, że nie mogą mu dorównać najwięksi mistycy Indii? Cóż mieli do powiedzenia światu ci ludzie, tak zdawałoby się zwyczajni, tak mało uduchowieni, jakim byli Jakub czy Piotr? Cóż oni takiego przynieśli, że to warte jest trudu misjonarzy idących do ludów nieraz głęboko religijnych, że zasługuje na to, by zastąpić teorie najwspanialszych humanistów, najwybitniejszych filozofów? Chyba przede wszystkim właśnie ta prawda, że każdy człowiek jest przedmiotem bezinteresownej miłości Boga, że jest przez Niego upoważniony, by razem z Jezusem mówić Mu „Ojcze", że razem z Jedynym Synem ma się stać dzieckiem Boga i na zawsze uczestniczyć w życiu Trójcy Św.

Cała teologia powinna rozwijać się wokół tej zadziwiającej więzi między Bogiem a człowiekiem, ustanowionej z dobrowolnej inicjatywy miłości Bożej; powinna ona być po prostu komentarzem do tego ojcowskiego wezwania, z jakim Bóg do nas się zwraca, wezwania, które zupełnie nie jest czymś naturalnym, które jest nadprzyrodzone w sensie najbardziej ścisłym. Ukazując, kim Bóg chce być dla nas, pokaże się jednocześnie, kim on jest sam w sobie — tak jak to robi Biblia. Bo lud biblijny uświadomił sobie właśnie, że można było tak całkowicie Mu zaufać, bo nikt inny poza Nim nie mógł być Zbawcą, a więc nie mógł być Bogiem. Monoteizm został odkryty przez Izraelitów jako logiczny wniosek wypływający z całkowitości ich zaufania do Boga. Podobnie zastanawiając się nad tym, kim Chrystus był dla nas, uchwyci się Jego ontologiczną rzeczywistość (zobaczenie, jak bardzo Bóg staje się nam bliski w tajemnicy śmierci i życia, która nas zbawia, pozwala odkryć, jak bardzo Chrystus w jedności swej osoby jest jednocześnie człowiekiem i Bogiem).

Jedynym naszym zadaniem ewangelizacyjnym wobec młodzieży jest uświadomienie jej tej wstrząsającej prawdy, że w imię Boga miłości Chrystus wziął na siebie jej sprawy.

Pan Jezus powinien być ukazywany nie tylko jako wzór, który możemy naśladować, znając Jego czyny i życie przez studia historyczne, ale jako Zbawiciel w sposób mistyczny obecny w codziennej rzeczywistości, obecny zwłaszcza w Sakramentach świętych. Rozważanie chrześcijańskie o Chrystusie to powinno być rozważanie sensu własnego życia sakramentalnego, znaczenia swego chrztu i swego udziału w Eucharystii. To powinno być rozważanie o Tym, którego posiada się rzeczywiście za pośrednictwem sakramentalnych znaków.

Jeśli dogmatyka nie jest tylko teodyceą, uzupełnioną przez Objawienie, to nadprzyrodzona moralność nie jest tylko prawem naturalnym potwierdzonym i wzbogaconym przez ewangelię. Moralność wiary, nadziei i miłości — to przyjęcie szaleństwa krzyża, to moralność odkupionych dzięki miłosierdziu, które wcale nie jest „naturalne". To także moralność sakramentalna: życie chrześcijańskie w tej perspektywie będzie przyjęciem kierującego wpływu Boga, działającego przez Sakramenty święte, będzie wiernością łasce spotykanej w tajemnicy liturgii.

II. NIEKTÓRE RYSY CHRYSTIANIZMU ROZWAŻANEGO W TYM DUCHU

1. ZWIĄZEK ZE ŚWIATEM TECHNIKI

Co ma wspólnego świat techniki ze światem Trójcy Świętej? To, że technika jest dla człowieka i życie Trójcy Św. również dotyczy człowieka, a nawet więcej — dotyczy tego, co w człowieku jest najgłębiej ludzkie.

Jesteśmy dziś świadkami wzrastającego znaczenia wiedzy pozytywnej, wiedzy, która ma zastąpić doktrynę. I tak higiena psychiczna zajmuje miejsce moralności, poradnia psychologiczna spełnia rolę kierownictwa duchowego, a psychiatra — spowiednika. Jednocześnie rośnie zafascynowanie techniką. Niedawno przeprowadzona ankieta pokazała, że jednym z podstawowych pragnień współczesnych młodych Francuzów jest posiadanie motoru lub samochodu. Postacie kosmonautów bez wątpienia bardziej pasjonują dzisiejszą młodzież, niż postać Proboszcza z Ars. Wystarczy zresztą porównać statuę biednego francuskiego proboszcza zeszłego wieku z fotografią współczesnych zdobywców przestrzeni. Świat jutra bez wątpienia będzie należał raczej do techników niż do filozofów czy literatów; czy zostanie na nim jeszcze jakieś miejsce dla przedstawicieli religii?

Postawienie tego zagadnienia doprowadza nas do odkrycia razem z naszymi rozmówcami, że najważniejsze momenty w życiu współczesnych bohaterów, jakimi są ludzie nauki i techniki zwyciężający naturę, to nie momenty osiągnięć materialnych, ale — według ich własnych wyznań — chwile, kiedy po okresie rozstania odnajdują na nowo swój kraj, przyjaciół, żonę i dzieci. To, co istotne w ich życiu — to właśnie przywiązania specyficznie ludzkie. I właśnie o tym, co dla człowieka najważniejsze, mówi religia, a więc można powiedzieć, że misja księdza jest zawsze aktualna, ponieważ dotyczy tego, co cywilizacja dzisiejsza, jak w ogóle każda cywilizacja, ma w sobie najważniejszego.

Kiedy ktoś nam dziś mówi, że anachronizmem jest chodzenie na Mszę w czasach rakiet kosmicznych, możemy i powinniśmy go zapytać, czy nie jest anachronizmem w tych czasach się żenić? Możemy i powinniśmy chwytać w ten sposób na gorąco niekonsekwencje tych, którzy głoszą, że chcą wiedzieć tylko to, co mówi nauka, i że postęp techniczny zaspokaja wszystkie ich aspiracje.

Musimy uświadomić współczesnemu technikowi, że to, co w nim i w każdym człowieku niezależnie od epoki najważniejsze, to potrzeba i zdolność prowadzenia dialogu. Musimy pomóc mu do zrozumienia, że łaska, o której mu mówimy, jest życiem „z Kimś", komunią głębszą, niż każda inna, a grzech, przed którym go przestrzegamy, jest przerwaniem dialogu, izolacją, odmową i brakiem zgody na spotkanie, najbardziej ze wszystkich spotkań przeobrażające człowieka.

2. MŁODZIEŻ DZISIEJSZA I JEJ POTRZEBA REALIZMU

Oczekuje się od nas nie tyle powierzchownego przystosowania się do współczesności, ile raczej wysiłku, by przez zwrot do tego, co istotne, uczynić współcześnie chrystianizm bardziej przekonywującym. Ten wysiłek spotyka się z pragnieniem realizmu, tak typowym dla dzisiejszej mentalności. W architekturze szuka się przede wszystkim funkcjonalności, w literaturze woli się styl prosty i oszczędny, w dziedzinie doktryn jest się bardziej wrażliwym na trafną, celną myśl, niż na kunsztowne konstrukcje intelektualne... Od naszego nauczania będzie się teraz oczekiwać, by odsłaniało Boga nie gubiąc się w zagadnieniach nieistotnych; będzie się czekać na przedstawienie prawdziwie teologicznej koncepcji życia.

Widzimy doskonale, że powierzchowna pobożność nie może nasycić głodu życia duchowego, że praktyki religijne nie mogą zwolnić od obowiązku zmiany stylu życia. Zastanówmy się na przykład nad kryzysem nabożeństwa do Serca Pana Jezusa, któ-

rego powodem jest używanie pewnych przestarzałych dziś zwrotów i wyrażeń i nienajszczęśliwsze formy wyrazu artystycznego stosowane dla tego nabożeństwa. Pomyślmy także, biorąc pod uwagę współczesną potrzebę autentyzmu, o malowidłach na ścianach naszych kościołów, o naszych ołtarzach ze sztucznych marmurów, na których palą się sztuczne świece, o ornamentach kościelnych ze sztucznego jedwabiu, o szatach liturgicznych, które już nie mają charakteru ubrania, o naszych koronkach i gipsowych figurkach świętych, których różowe policzki i wywrócone do góry oczy tak są dalekie od twardej, codziennej rzeczywistości, o anielskich skrzydłach i aureolach z naszych procesji. Pod tym względem nawet ruch biblijny nie obywa się bez pewnej maniery romantycznej. Nie wystarczy dosłowne oddanie wyrażeń zaczerpniętych z życia wiejskiego czy pasterskiego epoki biblijnej. Trzeba wydobyć z nich istotny, ludzki sens, tak by mogły aktualnie zaspokajać potrzeby autentycznej, dojrzałej religijności. Musimy przyznać, że niektóre psalmy wzięte dosłownie, sprawiają dziś na młodych ludziach, którzy nie lubią przenośni, jęków i hebraizmów, wrażenie poezji infantylnej, modlitwy nie dostosowanej do dzisiejszego typu wrażliwości...

Troska o autentyzm powinna również pobudzać nas do położenia nacisku na wymagania miłości, którą Bóg nam ofiaruje. Młodzież dzisiejsza przeciwna jest ascezie dla ascezy i ma pod tym względem rację. To jest zdrowa reakcja przeciwko cierpiętnictwu, zajmowaniu się sobą i introspekcji. Ale czujemy jednocześnie wszyscy, że przystosowując się do tego, możemy łatwo wypaczyć treść ewangelii, jeśli pominiemy milczeniem zdania wzywające, by umrzeć sobie i przyjąć krzyż.

Młodzież woli miłość niż ascezę, ale grozi jej pomieszanie miłości z naturalną, euforyczną zgodnością temperamentów, grozi jej zapomnienie o ascezie, która przecież wymagana jest po prostu dlatego, że w nasze ludzkie życie wkroczył Ktoś inny — Bóg miłosierdzia, dlatego, że jest Krzyż Chrystusa, dlatego, że jesteśmy grzesznikami, którym przebaczono...

3. ZAMIŁOWANIE DO KONKRETU

Dzisiejszy świat myśli jest konkretny. Nie będziemy łatwo zrozumiani mówiąc abstrakcyjnie o istocie czynu, natomiast chętnie będziemy słuchani, jeśli możemy przedstawić teologię pracy (nie tylko moralność społeczną); teologię spotkania (nie tylko usystematyzowane zasady dotyczące sprawiedliwości i miłości); teologię mężczyzny i kobiety (nie tylko moralność małżeńską); teologię ubioru (wychodząc na przykład od szat liturgicznych)... i tak dalej.

Należy stanowczo odnowić zasób tematów, które mają być omawiane na lekcjach religii. Brak dziś na ogół zainteresowania problemem istoty ofiary mszalnej (nikogo nie obchodzą spory między oblacjonistami i ich przeciwnikami), natomiast każdy chciałby zrozumieć rolę wspólnoty wiernych podczas Mszy św. ukazaną w świetle zdrowej nauki o jej obrzędach. Nie interesują na ogół nikogo pewne subtelności z dziedziny teologii ciał uwielbionych, ale każdy pragnąłby lepiej znać praktyczne, religijne znaczenie prawdy o Zmartwychwstaniu; nikt nie pasjonuje się angelologią, bo interesuje raczej antropologia...

Zanotujmy przy okazji, skoro już mówimy o angelologii, że byłoby ważne ukazanie całego jej bogactwa religijnego, jakie zawarte jest w Biblii i liturgii. Trzeba nam, oczywiście, uwolnić się od tak rozpowszechnionych wyobrażeń aniołów jako młodych ludzi o typie raczej kobiecym, z dziecinnymi twarzami, pretensjonalnych i na pewno niezdolnych do tego, by wywołać w nas odczucie tajemniczej wielkości świata duchów, do którego my też przynależymy dzięki rzeczywistości świętych obcowania.

Zwrot do konkretu powinien zachęcić nas do tego, by znowu zacząć rozumieć Kościół jako lud, jako wspólnotę, podczas gdy przedstawialiśmy go niemal wyłącznie jako instytucję, organizację. To zmusi nas do postawienia na nowo zagadnienia posłuszeństwa. Nasi młodzi rozmówcy chcą rozumieć to, co robią, domagają się dialogu. Nie wystarczy oznajmić im jakiś nakaz — trzeba go jeszcze omówić w atmosferze wzajemnego zaufania, wytłumaczyć motywy i sens tego, czego się od nich wymaga (zauważmy, że umotywować — to nie znaczy usprawiedliwić, ale raczej przedstawić motywy, które powinny doprowadzić do tego, że się już nie wymaga usprawiedliwienia...). Utrzymanie klimatu zaufania jest dziś sprawą bardziej delikatną, niż dawniej, ponieważ obecnie młodzi są bardziej drażliwi na tym punkcie.

Może warto także zasygnalizować widoczne w naszych czasach niebezpieczeństwo stawiania na miejscu teologicznej miłości czysto naturalnego ducha solidarności.

4. ZAINTERESOWANIE HISTORYCZNOŚCIĄ

W świecie podlegającym tak gwałtownym przemianom, jak dzisiejszy, idea przyszłości, rozwoju, jest szczególnie atrakcyjna. Dlatego też dzieło Boże wzbudzi zainteresowanie, jeśli przedstawi się je jako historię zmierzającą do ostatecznego spotkania, a Kościół jako lud pielgrzymujący. Do takiego ujmowania sprawy upoważniają nas źródła wiary, w których podobne myśli zajmują wiele miejsca. Łatwo jednak ulec tu niebezpieczeństwu wyolbrzy-

mienia ich roli; idąc za ojcem Teilhardem de Chardin można ulec pokusie postawienia idei ewolucji w centrum świata duchowego — pomniejszając w ten sposób rolę Odkupienia.

5. SENS ŚWIATA

Nie możemy ograniczać się tylko do dyskutowania problemów indywidualnych, do odwoływania się tylko do introspekcji, kiedy uczymy o Bogu i Jego dziele.

Ideologie współczesne mówią o zbiorowym uczestniczeniu w dobru wspólnym, o zbiorowym uświadamianiu sobie przez grupy narodowe i społeczne wzajemnych potrzeb i odpowiedzialności, o solidarnej woli życia i rozwoju. Wsłuchując się w te głosy współczesności nauczymy się myśleć o naszej religii nie tylko w kategoriach indywidualnego uświęcenia, ani nawet w kategoriach stosunku poszczególnych jednostek do Boga i ludzi, ale w kategoriach przeznaczenia Kościoła i świata, przeznaczenia, które wypełnia się na drodze jednoczącej świat miłości. Myśl Teilharda de Chardin dlatego między innymi tak porywa, że otwiera rozległe horyzonty. Powinniśmy wrócić do tych szerokich perspektyw doktrynalnych, które często są właśnie perspektywami Pisma św. Oczywiście jednak to wcale nie jest łatwe, żeby widząc wszechświat nie przestać myśleć o poszczególnym człowieku, tak jak nie jest łatwe pamiętanie o wszechświecie, kiedy jest się zajętym osobistym stosunkiem poszczególnego człowieka do Boga. Patrząc na Chrystusa Teilharda de Chardin żałujemy jednak Chrystusa z przypowieści o synu marnotrawnym, Chrystusa przebaczającego Magdalenie i dobremu łotrowi... Jeśli mamy trafić do współczesnej młodzieży i przekazać jej to, co naprawdę istotne, musimy się starać otworzyć jej oczy jednocześnie na wartości ogólne i osobiste.

6. WIDZENIE SYNTETYCZNE

Nauka religii, jeśli ma być naprawdę wartościowa, nie może polegać na przekazaniu młodzieży dość kompletnego nawet zestawienia prawd i przepisów; trzeba koniecznie starać się o to, by te prawdy były ze sobą mocno powiązane w jednolitej syntezie, by w wielości szczegółów ukazywać ciągłość myśli Bożej i jedność „tajemnicy zbawienia". Ważniejsze niż odnowienie treści nauczania jest w tym wypadku odnowienie sposobu ukazania tych treści. Trzeba znaleźć — a raczej nigdy nie przestawać odnajdywać na nowo — właściwy styl intelektualny, zdolny do wywoływania głębokiego oddźwięku w umysłach. Być może polega on na umiejętności sprowadzania wszystkiego do spraw istotnych, na umiejętności zobaczenia w każdym szczególe elementu syntezy i dostrzeganiu związku tych elementów z całością.

Praktycznie chodzi o to — powtórzmy to jeszcze raz — by w całym wykładzie doktryny ukazać tę zasadniczą oś idącą od najstarszych tekstów biblijnych do Chrystusa; by cała teologia stała się rozważaniem tajemnicy miłości Bożej, objawionej nam przez Zbawiciela, rozważaniem niesłychanego miłosierdzia, które mamy przyjąć przez wiarę.

III

1. ŚWIĘTOŚĆ — A ZAINTERESOWANIE ŚWIECKIM POSTĘPEM

Zagadnienie, w jaki sposób wartości istniejące w życiu świeckim „przesadzić" na grunt chrześcijański, należało do zakresu problematyki wielu grup Akcji Katolickiej w początkowym okresie jej rozwoju, problematyki dziś już trochę przebrzmiałej. Obecnie większy nacisk kładzie się na fakt zaangażowania się Boga w historię i od tego nadprzyrodzonego faktu przechodzi się następnie do zagadnienia przyrodzoności, która została jakoś nim dotknięta.

Jeżeli jednak w związku z tym kładzie się większy nacisk na nadprzyrodzony punkt widzenia w rozważaniach dotyczących życia na ziemi, to jednak nie powinno to prowadzić do poświęcania wartości ludzkich na rzecz wartości religijnych. Młodzi chrześcijanie ciągle jeszcze boją się, by wiara ich nie pomniejszyła, i dlatego koniecznie trzeba im pokazać, że chociaż chrześcijaństwo nie jest tym samym, co humanizm, to jednak nie prowadzi ono do obojętności na sprawę ludzkiego postępu, a raczej przeciwnie — wymaga głębokiego zaangażowania się w tej dziedzinie, na sposób, w jaki anagażuje się wobec człowieka i świata nieskończona miłość Boża.

Wyniki ostatnich ankiet pokazują zresztą, że zainteresowanie sprawami religii jest dzisiaj większe tam, gdzie jest wyższy poziom ogólnej kultury. W ten sposób fakty dowodzą fałszywości twierdzenia, że postęp jako taki szkodzi religii.

2. STOSUNKI Z NIECHRZEŚCIJANAMI

Młodzi ludzie czują szczególny wstręt wobec pychy „posiadaczy prawdy", a okazują sympatię dla tolerancji. Boją się uchodzić za „propagandystów", są wrogami triumfalizmu i ducha podboju, a za to lubią okazywać wolność myśli i szerokość swych horyzontów.

Takie nastawienie dopomoże nam do odkrycia prawdziwego ducha apostolstwa. Nie o to chodzi, aby głosząc prawdę iść do ludzi jak ten, który coś posiada i pragnie rozdawać innym swe bogactwa; trzeba raczej być gotowym służyć ludziom i czując

się w duchu ubogim dążyć do braterskiej wymiany z innymi. Trzeba szukając razem z nimi Boga, z sercem otwartym pokornie na łaskę, nie przestawać nigdy samemu się nawracać. Wymaga się od nas, a zwłaszcza żąda tego młodzież, przez którą w tym wypadku również wyraża się wola Boża, abyśmy zgodzili się z tym, że Kościół jest tylko „małą trzódką" i że sam to z radością przyjmuje. Tak jak trzeba umieć powiedzieć *felix culpa,* tak nie wolno niepokoić się pozornym niepowodzeniem swej pracy apostolskiej. Chrystus wymaga dziś od swego Kościoła prowadzenia braterskiego dialogu ze światem, który nie przyłącza się do Jego nauki; wymaga On tego również od każdego z nas osobiście. Przejście od naiwnej iluzji powszechnego panowania Kościoła — jak to było w okresie średniowiecza — do realistycznego uznania jego widzialnych granic, jest ważnym i trudnym etapem na drodze do dojrzałego chrystianizmu. Trzeba, abyśmy ten etap przeszli i nawiązali spokojny i ufny dialog z niewierzącymi braćmi.

3. USPRAWIEDLIWIENIE WIARY

W obecnych czasach kryzys wiary występuje u młodzieży częściej, niż to było dwadzieścia czy trzydzieści lat temu. W związku z tym trzeba, oczywiście, wrócić do apologetyki, tylko że nie może ona opierać się na suchym racjonalizmie, ale powinna raczej starać się ukazać, jak rozumne jest przyjęcie szaleństwa: szaleństwa Boga, który jest miłością, i szaleństwa krzyża.

KONKLUZJE — POSTAWA PRAKTYCZNA

Zgodzimy się wszyscy z tym, że nie wystarczy uczyć religii, ale trzeba wychowywać do życia religijnego, i że wychowanie to nie jest możliwe bez wejścia do wspólnoty. Różne wspólnoty w których młodzi wdrażają się do życia religijnego, powinny zastanowić się na nowo, w jaki sposób mają się uzupełniać, ponieważ żadna z nich nie może mieć monopolu na wychowanie młodych...

Dzieło wychowania chrześcijańskiego powinno objąć zwłaszcza naukę modlitwy, rozbudzić zamiłowanie do niej. Jedynie w modlitewnym dialogu może urzeczywistnić się uzależnienie się człowieka od Boga, będące tak istotnym elementem życia chrześcijańskiego.

Odkrycie bogactwa modlitwy powinno prowadzić do odkrycia w duchu wiary właściwej postawy wobec Boga, zwłaszcza postawy uległego posłuszeństwa — co z kolei wiąże się z zagadnieniem kierownictwa duchowego. Warto zaznaczyć, że ekipy przyjaźni nie zastąpią tego ważnego środka kształtowania uległości wobec woli Bożej. Ale w tej dziedzinie również należałoby odnowić słownictwo.

Terminy „penitent” czy „kierowany” powinny ustąpić miejsca innym nazwom, które by lepiej wyrażały postawę wobec Bożego ojcostwa, które przyjmujemy w osobie kapłana.

Trzeba dopomóc młodym do stania się dorosłymi — to znaczy zdolnymi do otwarcia się na innych, zamiast przyjmowania wobec innych postawy opozycji. Trzeba nauczyć ich męskiej ufności, podczas gdy skłonni są raczej do buntu, typowego w okresie dorastania.

Wychowywać do ufności — to uleczyć ze strachu. Taka pedagogika wymaga od nas głębokiego nawrócenia, jeśli szczerze chcemy przyjąć wszystkie konsekwencje nadprzyrodzonej ufności. Zbyt często naszym działaniem kieruje lęk przed ryzykiem, kiedy chcemy uchronić od grzechu, kiedy wznosimy zabezpieczające bariery, kiedy nie dowierzamy młodzieży, z którą pracujemy. Odwrócić perspektywy i budować na zaufaniu do łaski, zarażać tą ufnością, przekazywać pokój, który przychodzi od Boga — to jest program, według którego sami musimy się wychowywać, aby móc wychowywać innych.

Tylko na tej drodze będziemy mogli poprowadzić młodzież od chwilowej gorliwości do wytrawnej wierności.

*

Czas już skończyć to nasze wspólne rozważanie na temat przekazywania młodym tajemnicy chrześcijaństwa. Zapamiętajmy z niego myśl przewodnią: nie ograniczać się do powierzchownych adaptacji, ale zdecydowanie skierować swój wysiłek do odkrycia tego, co w Ewangelii jest najważniejsze pod względem doktrynalnym i najbardziej nadprzyrodzone pod względem wymagań moralnych. Starać się przekazywać to młodzieży, posługując się językiem sympatii, optymizmu i nadziei, językiem tych, których do młodzieży posyła Bóg, który tę młodzież kocha i który przez nią chce poprowadzić Kościół do głębszego zrozumienia planów swojej łaski. I pracujmy pełni radosnej wdzięczności — bo tego domaga się od nas darmo otrzymany od Boga dar Jego wezwania.

Robert Guelluy
tłum. J. Taborska

PIERRE TEIHARD DE CHARDIN

MONSTRANCJA

ZAPADŁ zmrok[1]. *Przycisnąłem kontakt i z pięknej lampy na moim biurku trysnęło światło. Podstawa i abażur tej lampy są ze szkła przejrzystego barwy bursztynowej. Żarówki w niej tak przemyślnie są umieszczone, że całą masę kryształtu i ozdoby prześwietlają od wewnątrz.*

Gdy włączyłem światło, przyjaciel mój drgnął i ciągnął dalej swoje zwierzenia. Spostrzegłem, że jego wzrok pozostał utkwiony w lampie w jakiś znaczący sposób.

Kiedy indziej — tym razem było to w kościele — ledwie uklęknąłem przed Najświętszym Sakramentem wystawionym na ołtarzu w monstrancji, doznałem dziwnego wrażenia.

Znasz pewnie złudzenie optyczne, które sprawia, że plama jasna na ciemnym tle zdaje się rozszerzać, powiększać? Patrząc na Hostię, której biały kształt, pomimo oświetlonego rzęsiście ołtarza, odcinał się od ciemności prezbiterium, doświadczyłem czegoś podobnego. Przynajmniej na początku, bo później — jak zobaczysz — zjawisko doszło do rozmiarów i pełni, o których nie może dać wyobrażenia żadna analogia fizyczna.

Wpatrując się w Hostię, miałem wrażenie, że jej powierzchnia się rozprzestrzenia jak plama oliwy, lecz dużo szybciej i, ma się rozumieć, bardziej świetliście. Z początku sądziłem, że tylko ja sam dostrzegam przemianę i zdawało mi się, że postępuje ona nie budząc żadnego pragnienia ani nie spotykając żadnej przeszkody.

Stopniowo, w miarę jak biała sfera rosła w przestrzeni zbliżając się do mnie, usłyszałem jakby szum, niezliczone szmery. Jak gdy podczas przypływu morza wznosząca się fala rozciąga swoją srebrną wstęgę na świat glonów, który się rozszerza i drży za jej zbliżeniem, lub jak słaby trzask palących się wrzosów, kiedy pożar się szerzy wśród nich.

Tak przy potężnym westchnieniu, które przypominało jakieś przebudzenie i jakąś skargę, strumień bieli ogarnął mię, przechodził, przenikał wszystko. I każda rzecz w nim zatopiona zachowywała własne oblicze, własny niezależny ruch, bo biel nie zacierała rysów żadnej rzeczy, lecz przenikała przedmioty do najintymniejszego dna, głębszego niż samo ich życie. Było tak, jak gdyby

---

[1] Opowiadanie z 1916 r. zamieszczone w wyborze prac ks. Teilharda de Chardin pt. *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, Ed. Seuil.

mleczna jasność prześwietliła Wszechświat od środka. Wszystko zdawało się być utworzone z jednego przeźroczystego tworzywa.

Oto przed chwilą, gdy zapaliłeś lampę i jej ciemna masa stała się świetliście fluoryzująca, pomyślałem o świecie, jaki mi się wówczas ukazał. Właśnie to skojarzenie obrazów nasunęło mi myśl opowiedzenia ci tego, co słyszysz.

Otóż przez tajemniczą ekspansję Hostii cały świat stał się rozżarzony, świecący, podobny do jednego olbrzymiego opłatka. I można by powiedzieć, że pod wpływem światła, które go przenikało, jego włókna naprężały się jakby aż do pęknięcia, czuło się, że ich energia jest napięta do ostateczności. I zdawało mi się, że w tym rozkwicie swych aktywności Kosmos osiągnął pełnię, gdy dostrzegłem pracę o wiele ważniejszą, która się w nim dokonywała.

Z chwili na chwilę iskrzące krople jakby metalu tworzyły się na wewnętrznej powierzchni bytów i spadały do głębokiego ogniska światła, w którym się gubiły. Jednocześnie trochę jakby sadzy ulatniało się na zewnątrz. Ta przemiana dokonywała się w dziedzinie miłości — miłości rozszerzającej się, oczyszczającej, zagarniającej całą potęgę kochania zawartą we Wszechświecie.

Mogłem sobie zdać sprawę z tego tym lepiej, że działała ona we mnie, tak samo, jak we wszystkim innym. Białe światło było aktywne, pochłaniało wszystkie rzeczy od środka. Po to właśnie wniknęło drogą materii aż do rdzenia serc — po to rozszerzyło je aż do pęknięcia, aby wchłonąć w siebie substancję ich miłości, ich uczuć. I teraz kiedy je przetrawiło, sprowadzało je nieprzezwyciężenie do swego centrum falą obciążoną najczystszym miodem wszystkich miłości.

Istotnie po ożywieniu i oczyszczeniu wszystkiego olbrzymia Hostia powoli się kurczyła, a skarby, które w niej były zgromadzone, zacieśniały się jakby z rozkoszą w jej żywym świetle.

Gdy odpływa morze albo gdy przygasa płomień, połyskujące na tafli wody błyski ognia wyznaczają przestrzeń ogarniętą chwilowo przez morze lub pożar. Tak samo w miarę, jak Hostia wracała do swoich zwykłych granic, tak jak kwiat stulający swą koronę, pewne elementy oporne Wszechświata zostawały poza nią w ciemnościach zewnętrznych. Coś je jeszcze oświecało, ale było to światło przewrotne, żrące i jadowite. Te buntownicze pierwiastki płonęły jak pochodnie lub żarzyły się jak węgle.

Posłyszałem wówczas śpiew Ave Verum... *Biała Hostia była znów zamknięta w monstrancji. Dookoła niej świece się spalały przeszywając mroki, a lampy prezbiterium rzucały tu i ówdzie swój purpurowy blask.*

Pierre Teilhard de Chardin
Tłum. Jadwiga Sokołowska

JERZY NIEWIADOMSKI

IDEOWE TŁO TWÓRCZOSCI GRAHAMA GREENE'A

JEŻELI przystępujemy do naprawdę odpowiedzialnej oceny twórczości jakiegoś pisarza, musimy zdać sobie sprawę, z jakiego stanowiska do tego podchodzimy. Inaczej bowiem do dzieła artystycznego zbliża się ten, kto je bezpośrednio przeżywa, „konsumuje", a inaczej ten, kto bada, w jakim stopniu spełnia ono rozmaite żądania, stawiane mu przez społeczeństwo. Najważniejszym takim „żądaniem" jest (albo przynajmniej powinno być) spełnienie przez dane dzieło — obok jakichkolwiek innych funkcji — posłannictwa jemu właściwego, tj. oddziaływania artystycznego. W czym jednak leży istota artystycznego oddziaływania?

Dzieło sztuki spełnia swój cel, gdy przy zetknięciu się z „konsumentem" powoduje w nim ewokację własnych, nieraz utajonych, wewnętrznych jego doświadczeń i treści — porządkując je, oczyszczając i sublimując. „Poeta to geniusz wspominania", mówi Kierkegaard i przeciwstawia go bohaterowi, mężowi czynu. W ten sposób dochodzimy do odwrotnej strony problemu oddziaływania artystycznego; chociaż dzieło jest narzędziem ewokacji, nie powstało dzięki niej, lecz w wyniku artystycznej twórczości, o której pamięć przy „przeżywaniu" dzieła sztuki pozostaje stale w nas obecna. „Konsumpcja" jakiegoś dzieła jest dlatego nie do pomyślenia w oderwaniu od doświadczeń czerpanych z czynności, z których ono wyrasta. Jeżeli np. jesteśmy muzykami, okoliczność ta będzie współdziałać przy każdym naszym muzycznym przeżyciu. W dobrej sztuce dramatycznej będziemy jej współautorami, a przy czytaniu powieści będziemy współżyć z jej światem.

Co z tego wynika dla tych — nazwijmy to tak — życiowych treści czy doświadczeń, z których sztuka wyrasta i które ewokuje? Czy tworzywem dzieła artystycznego może być każda życiowa treść, czy też istnieją dziedziny dla sztuki nieodpowiednie, niedostępne? Rozważając szczytowe osiągnięcia sztuki światowej, np. literackiej, stwierdzamy, że chyba nie ma dziedziny życia, która by nie była nią w jakiś sposób objęta. Mimo to jednak wydaje

się, że niektóre sytuacje życiowe są bliższe artystycznemu opracowaniu od innych — a nawet można przypuścić, że niektóre głębsze, podświadomie „archetypiczne" płaszczyzny naszego emocjonalnego życia są, praktycznie biorąc, niedostępne innemu oddziaływaniu, poza artystycznym. I na odwrót. Istnieją pewne dziedziny ludzkich uzdolnień, jak np. dostrzeganie nowych rzeczywistości, w których nie można obejść się bez obszernego abstrakcyjnego aparatu, nie podlegające bezpośredniemu oddziaływaniu sztuki. Nie dlatego, żeby te nowe dziedziny w jakiś sposób nie przejawiały się w sztuce — gdyż mogą być w niej zawsze obecne jako perspektywy społeczne, indywidualne lub, choćby tylko w najwęższym zakresie, zawodowe, ale dlatego, że właściwe zrozumienie tych perspektyw nie jest bezpośrednim celem sztuki. Przyjmuje je ona skądinąd, chyba że artysta jest równocześnie także niezależnym, twórczym myślicielem.

Słowem powiemy, że podczas gdy punkt ciężkości wiedzy, głównie dyscyplin światopoglądowych, leży w konstruowaniu lub, inaczej mówiąc, w zrozumieniu indywidualnej i społecznej perspektywy ludzkości, to sztuka przede wszystkim zwraca człowiekowi całą jego przeszłość, odkrywa jego „korzenie", do których musi twórczo nawiązywać, tak by pozostał wierny im i ich ukrytemu porządkowi. Nie zapominajmy jednak, że przyszłość i przeszłość są w świadomości ogółu jedynie częścią składową organizowanej teraźniejszości, którą wyraża sztuka i nauka wspólnie; szło nam tu tylko o uchwycenie ich różnego ciężaru gatunkowego. Jeżeli jednak ideowa konstrukcja nie jest punktem ciężkości utworu, nie znaczy to, aby nie grała w nim żadnej roli. Przeciwnie, uczestniczy w jego budowie w sposób decydujący. I dlatego też zasila lub osłabia artystyczną potencję, siłę ewokacji, którą dany utwór nabywa w kontekście swojego społecznego usytuowania. Wychodząc z takich założeń przystępujemy teraz do ideowej analizy twórczości Grahama Greene'a.

Jest to przede wszystkim twórczość literacka. W pierwszym rzędzie są to powieści, nowele, dramaty i reportaże z podróży a następnie krytyczno-literackie i religijne eseje. Nie będziemy się zajmować współpracą Greene'a z filmem (nadmienimy tylko, że najbardziej udane były jego scenariusze, realizowane przez reżysera Carola Reede'a). Celem tej analizy będzie uchwycenie i choćby tylko częściowa ocena świata idei, znamiennego dla dzieł Greene'a. Ten zakres idei, względnie szkielet twórczości, nie jest, co prawda, wyłącznie wytworem jego umysłowości. Jest nowoczesną postawą, będącą wynikiem pewnej życiowej tradycji oraz pewnego zrozumienia i komentowania życia. Chociaż punkt ciężkości oddziaływania jakiegoś utworu nie leży w jego kośćcu ideo-

wym (a w dziełach wielkich artystów ich zawiłe poglądy filozoficzne nieraz są pomijane przez krytyka), bez zrozumienia tych idei stracilibyśmy wiele także z czysto technicznej strony budowy dzieła.

Zanim przystąpimy do próby ujęcia ideowego tła twórczości Greene'a musimy jeszcze zapobiec pewnemu nieporozumieniu. Nie będzie nam chodziło o to, by badać, jak wysoko stoi ta lub inna postać Greene'a na szczeblu moralności. W ten sposób nie moglibyśmy spełnić celu naszej pracy z kilku poważnych przyczyn. Z jednej strony przy takim moralizującym postępowaniu zapomina się zwykle, że utwór działa jako całość, wyrywa się więc postacie lub sceny z kontekstu, który dopiero w końcu nadaje im sens. Z drugiej strony w ogóle gubi się podstawową prawdę, że moralne oddziaływanie jakiegokolwiek dzieła sztuki jest po prostu identyczne z jego oddziaływaniem artystycznym; jeżeli bowiem doszło do rzeczywistej, kształtującej, oczyszczającej i sublimującej ewokacji jakiejś życiowej treści, musiało dojść do właściwego, zatem moralnego oddziaływania utworu, bez względu na to, czy końcowy wydźwięk harmonizował z naprawą świata i człowieka czy też przeciwnie, prowokował ją tylko. Gdyby więc głównym zarzutem stawianym jakiemuś utworowi był fakt, że zawiera moralnie niebezpieczne sytuacje, zarzut taki miałby wprawdzie wagę bezsporną, ale wyłącznie relatywną. Byłby uzależniony tylko od subiektywnego przygotowania „konsumenta", natomiast nie dotyczyłby właściwego dzieła. Jego istotę zatem można byłoby określić nie tylko jako niezbędne ukształtowanie utworu, ale także jako wychowanie jego odbiorców.

O osobie Grahama Greene'a tylko słów kilka. Urodził się w r. 1904 w licznej, poniekąd purytańskiej, anglikańskiej rodzinie kierownika szkoły wiejskiej. Dość chmurna atmosfera jego dzieciństwa i wieku dojrzewania jeszcze do dzisiaj odzwierciedla się w niektórych miejscach jego utworów. Po studiach w Oxfordzie poświęcił się pracy pisarskiej, redaktorskiej i reporterskiej, dużo czerpiąc dla niej stale ze swoich licznych podróży. W roku 1962 został przyjęty do Kościoła katolickiego. Do tego kroku doprowadziło go poznanie przyszłej żony, katoliczki. W ciągu katechizacji studiował sporo dzieł kardynała Newmana — niektóre z nich znajdowały w nim szczególnie podatną glebę. Sam pisze, że jego katolicyzm miał z początku bardzo intelektualny charakter i pogłębił się dopiero z biegiem czasu. Przełomowym momentem była dla niego pod tym względem podróż do Afryki w r. 1935, przedstawiona w pierwszym z jego utworów tego typu pt. *Podróż bez map* (*Journey without Maps*, 1936). W wycieńczających warunkach wędrówki przez dżunglę, osłabiony gorączką przeżył jak

gdyby „konwersję do życia", pozbył się tutaj swojej uciążliwej melancholii, która prześladowała go od lat dziecięcych i nie ustąpiła nawet po leczeniu psychoanalizą przeprowadzonym w szesnastym roku życia, po nieudanym samobójstwie. Cały opis wyprawy jest pojęty jako podróż do wnętrza własnej duszy, w głąb dzieciństwa. Jest w tym bezsprzeczna analogia z niektórymi nowoczesnymi posunięciami psychoterapii. Podróż do Afryki miała tym większe znaczenie, gdyż znamiennym jej rezultatem było obok przebudzonego zainteresowania życiem, wyraźne pogłębienie światopoglądowego tła w dziełach Greene'a.

Tło to zapewne formowało się już wcześniej; Greene przyswajał je sobie już w pierwszych latach działalności literackiej, a ponieważ dla nas jest bardzo ważne uchwycenie właśnie jego początkowej formy, posłużymy się w tym celu wypowiedzią poety, który nie tylko swą sztuką, ale i swymi błyskotliwymi, pełnymi paradoksów esejami bardzo oddziałał na Greene'a. Chodzi o T. S. Eliota[1]. W swoim eseju o Baudelairze nakreślił on atmosferę, która jest ideowym punktem wyjścia utworów Greene'a. Pisze: „W (...) wieku krzątaniny, programów, płaszczyzn, naukowego postępu, filantropii i rewolucyj, które niczego nie ulepszają, wieku postępującego znikczemnienia, Baudelaire dostrzegł, że tylko Grzech i Odkupienie istotnie coś znaczą. (...) Dla umysłu, który trafniej od Wiktora Hugo oceniał świat Napoleona Małego, umysłu, który jednocześnie nie miał nic wspólnego z ówczesnym duchem zakrystii, uznanie realności Grzechu jest Nowym Życiem, a możliwość potępienia jest tak ogromną pociechą w świecie reformy wyborczej, plebiscytów, reformy płci i reformy ubrania, że potępienie samo w sobie jest bezpośrednią formą ocalenia — ocalenia od nudy współczesnego życia, ponieważ w końcu daje to życiu jakieś znaczenie (sens). (...) poczucie Zła implikuje poczucie dobra. (...) Prawdą jest, że chwałą człowieka jest możliwość zbawienia; prawdą jest również, że jego chwałą jest możliwość potępienia. (...)

O jakie wewnętrzne rozdarcie tu chodzi? O nowożytny dualizm europejskiej świadomości: chrześcijaństwo z jego myślowym, sakramentalnym i symbolicznym aparatem z jednej strony, a nowoczesna, techniczna cywilizacja z drugiej. Jeżeli Eliot wybrał za reprezentanta tego rozszczepienia właśnie Baudelaira, wybrał bardzo trafnie. Przecież w dziele Baudelaira dochodzi do głosu tradycja a w niej już od dawna zaznacza się wspomniane rozszczepienie. Jak głęboko logicznie zastosował Baudelaire w znanym wierszu z *Kwiatów zła* pojęcie historycznej rozbieżności rodu Abla i Kaina

---

[1] T. S. Eliot, *Selected Essays*, London 1958, *Baudelaire* (1930) s. 419—430.

w tej samej postaci, jaką otrzymało ono już u świętego Augustyna [2], chociaż oba „rody" ocenia całkiem odwrotnie.

Przypatrzmy się, jak wskazany ideowy punkt wyjścia odzwierciedla się w pierwszej, zupełnie dojrzałej powieści Greene'a *W Brighton*. Powieść toczy się na dwu płaszczyznach — pierwsza to świat dobrodusznej prostytutki Idy, opanowanej nieposkromioną chęcią życia, pragnieniem zwierzęcej rozkoszy a także potrzebą niemiłosiernej sprawiedliwości względem wszystkich burzycieli spokojnej ludzkiej egzystencji. Lubi wzruszenia masowych atrakcji, lubi grać na wyścigach konnych a w chwilach, kiedy przyszłość staje się niejasna, szuka rozwiązania przy stoliku spirytystycznym. Jej partnerem jest przedwcześnie dojrzały gangster Pinkie, zimny morderca, którego świadomość napełniona jest osobliwie przewrotną teologią, stłumionym „residuum" jego katolickiego dzieciństwa. Pycha i upór Pinkie'go dochodzą aż do granic szatańśtwa, na ich dnie jest jednak strach — w głębi duszy Pinkie ma nadzieję, że skrucha w momencie śmierci wszystko zmaże. Z czysto taktycznych powodów zmuszony jest związać swoje życie z młodziutką Różą, która podobnie jak on pochodzi z angielskiej katolickiej biedoty. Róża kochając Pinkie'go nie traci do niego zaufania pomimo przestróg Idy, że Pinkie przygotowuje jej śmierć. Oba światy — „przyrodzony" świat Idy i „zaczepiony o nadprzyrodzoność" świat Pinkie'go i Róży nie mogą się porozumieć i nigdy się nie spotkają na jednej płaszczyźnie. W utworze tym najmocniej przemawiają momenty, w których Pinkie wśród całej grozy swojego życia uświadamia jej, stale oczekującej miłości, obecność czegoś „zgoła innego". Niemniej wzrusza decyzja Róży pójścia za Pinkie'm choćby na potępienie, żeby tylko móc pozostać w jego pobliżu, zawsze spieszyć mu z pomocą, nie puszczać go samotnego „do tej ciemności". Jeżeli pierwszym punktem wyjścia dla powieściowego świata Greene'a jest koegzystencja dobra i zła i istnienie absolutnego sensu, obecności Boga także w tych najbardziej odpychających zaułkach życia, to następnym, ważnym punktem jest miłość — uniwersalny stosunek, który u Greene'a nabiera niezwykłego znaczenia; jest on tym jedynym czynnikiem, który może złączyć odzielone połowy dualistycznego świata. Musimy jednak powiedzieć wprost, że we wspomnianym wyżej punkcie wyjścia coś przeraża. Obecność Boga w świecie jest pojęta jakoś statycznie. Zetknięcie z nią wiedzie często do poczucia grzeszności, ale nie wchodzi w czyny — jak gdyby łaska tylko koegzystowała z naturą, ale nie przeobrażała jej. Ten brak jest co prawda zrównoważony obecnością miłości, w której kryje się rozwiązanie po-

[2] *De civitate Dei*, XV, 1.

przedniego dylematu, ale i tu natrafiamy na trudności: jak wyłączna jest miłość Róży w *W Brighton*. Ogranicza się tylko do Pinkie'go i dziecka, którego być może oczekuje, a w końcu powieści opuszczamy ją osamotnioną na progu najcięższej próby, na jaką w ogóle może być miłość wystawiona. Także pojęcie miłości u Greene'a będzie musiało przejść długi szereg postaci, zanim się wydoskonali w ten uniwersalny stosunek — miłość rzeczywiście uczynną. Niektórych czytelników musi chyba także niepokoić zgoda na potępienie przez wzgląd na drugą osobę, myśl, z którą u Greene'a spotykamy się i później. Nie chodzi tu jednak o nic innego, jak o doprowadzony do paradoksalnej skrajności motyw szukania zbłąkanej owcy, który przestanie nas szokować, jeżeli zrozumiemy go jako apel — iść z czynną miłością do tych najbardziej potrzebujących i najuboższych, aż tam, gdzie oni rzeczywiście są, chociaż miejsce to wyglądałoby jak najmniej powabnie i wymagałoby od nas wyrzeczenia się wszystkich przyzwyczajeń naszego dotychczasowego życia. I tu dopiero nabierają znaczenia słowa „kto stracił żywot, ten znajdzie żywot". Coś takiego, ma się rozumieć, nie jest „przyjęciem potępienia", ale przeciwnie — „rozszerzeniem zbawienia" także na największych potępieńców. W czasach nowożytnych podobnymi myślami przejęty był francuski poeta i publicysta Charles Péguy (por. „Mysterium miłości Joanny d'Arc") i na niego to Greene wskazuje wyraźnie słowami spowiednika w *W Brighton*. Zewnętrzne jedynie przystosowanie się do życia niepraktykujących mas nie byłoby jeszcze „rozszerzeniem zbawienia". We wspomnianym fragmencie *W Brighton* prawda ta nie została też dopowiedziana. Trzeba ją sobie dopełnić tym, że właśnie Péguy przez całe życie szukał drogi do socjalnego i duchowego oswobodzenia wszystkich opuszczonych nie z własnej winy. Mimo to jednak w tym, co mówi stary spowiednik w *W Brighton*, jest uchwycony promień prawdziwej perspektywy życia, którą obserwować będziemy i w następnych utworach Greene'a, a którą z nieporównywalną zupełnie jasnością wyraża dawny mistrz duchowego życia, wychowany w „pneumatycznym optymizmie" greckich Ojców, Symeon Nowy teolog (cytowany przez H. de Lubac'a w *Katolicyzmie*): „Bracia, oddajmy Bogu cześć swoją wzajemną miłością. Każdy wysiłek, który nie zmierza do tego celu, jest bez pożytku... ponieważ uczniów Chrystusa można poznać jedynie po ich wzajemnej miłości... Miłość! Ona tłumaczy, dlaczego Słowo stało się Ciałem i mieszkało między nami. Tyle cierpienia dobrowolnie zniosło, biorąc je na siebie jedynie po to, aby zgromadzić swoje stworzenie, ludzką naturę, którą szatan rozbił i rozproszył... Ona spaja ludzi między sobą i ich z Bogiem... I, bracia, znam człowieka, który tak gorąco prag-

nął zbawienia swych braci, że często z całego serca i ze wzruszeniem godnym Mojżesza, ze łzami błagał Boga, aby bracia zostali zbawieni razem z nim, albo on z nimi potępiony. Połączył się bowiem z braćmi takimi związkami miłości w Duchu Świętym, że nie chciałby wejść nawet do Królestwa Niebieskiego, gdyby przez to miał być od nich odłączony".

Także w *Tajnym Agencie* (*The Confidential Agent*, 1939), nawiązującym tematycznie do wojny w Hiszpanii, znajdziemy kilka charakterystycznych cech powieściowego świata Greene'a. Oprócz postaci, przedstawiających stare motywy, występują tu również zarodki nowych typów, do których należy sympatyczny bohater powieści, oznaczonych po prostu jako „D.". Owe krystalizujące się cechy wykazuje następnie w powieści „Ekspres do Stambułu" (*Stamboul Train*, 1932), rewolucjonista Dr Czinner, lewicowy intelektualista, dalej Elza przypominająca Różę z powieści *W Brighton*, lub córka Benditcha „biorąca sprawy w swoje ręce" (*Tajny agent*), podobnie jak Beatrycze z później napisanego *Naszego człowieka w Hawanie* — postaci, żyjące w świecie powszechnej podejrzliwości, trawiącej każde środowisko, z którym się stykają. Głównym motywem zatem staje się walka o wzajemne zaufanie, miłość, wierność i wiarę, jedyne punkty oparcia w świecie aż fantastycznie nieludzkim, ale mimo wszystko w końcu zjednoczonym. „D." np. znajduje miłość właśnie tak jak i wiarę, elementarną wiarę, dającą sens jego pozornie straconej misji.

Najsłynniejszą powieścią Greene'a jest *Moc i chwała* (*The Power and the Glory*, 1940). Miejscem jej akcji jest Meksyk, który autor poznał osobiście i ujął swoje bezpośrednie z niego wrażenia w formie opisu podróży pt. *Drogi bez praw* (*The Lawless Roads*, 1939), należącego, obok podobnego dzieła o Afryce, do szczytowych osiągnięć jego twórczości. Czytając *Drogi bez praw* możemy rozpoznać, o które doświadczenia i refleksje oparł się pisarz w skomplikowanej budowie powieści *Moc i chwała*. Jej protagonistą jest ksiądz. Duchowe dramaty jego życia, wymodelowane spotkaniami z przedstawicielami wszystkich warstw społecznych, z ludźmi, którzy reprezentując najrozmaitsze życiowe i światopoglądowe pozycje, wykazują znowu niezmienne cechy greenowskiego świata. Święcenia kapłańskie, możliwość konsekracji, są pojęte właśnie jako sposób Bożej obecności w środowisku przerażającego opuszczenia, w które zanurzamy się już w pierwszym rozdziale. Greene jakby podkreślał, że chodzi tu o księży w ogóle, o każdego księdza, bez względu na to, kim on jest; może to być nawet człowiek tak słabo przeniknięty łaską swego stanu jak w *Mocy i chwale*. Ksiądz ten wprawdzie wykonuje swoją misję w warunkach, kiedy inni zawiedli zupełnie, ale nie potrafi

znosić osamotnienia, do którego zmuszają go okoliczności, i podczas kiedy nieustannie służy sakramentalnemu Chrystusowi, jego osobiste życie jest życiem człowieka słabego charakteru, którego impulsy woli rozpuszczają się w alkoholu. Będąc wiernym odbiciem hiszpańsko-amerykańskiego katolicyzmu w czasach pokoju pozostawał w swojej parafii daleki od życiowych walk innych ludzi. A za to potem znajdując się na dnie nędzy moralnej uświadomił sobie łączność z tymi, którzy zostali wyrzuceni poza nawias ludzkiego współczucia; bez żadnej osłony, szczerze przyznaje się do pychy i zaniedbań, które wypełniały jego życie. Wstrząsające wrażenie wywiera niezapomniana scena w więzieniu, kiedy nie zgadza się na wyrażenie sądu, wymuszanego na nim przez „pobożną niewiastę" — prototyp faryzejstwa, powtórnie przedstawiony później w postaci Luizy z *Sedna sprawy* i Ryckera z *Trądu* — i mówi innymi słowy to samo, co w jakiś czas potem ksiądz Rank w *Sednie sprawy*: „Kościół wie, jak wyglądają wszystkie reguły. Ale nie wie tego, co się dzieje bodaj w jednym ludzkim sercu" — nie sądźmy więc, nie sądźmy zwłaszcza wtedy, kiedy znamy jedynie zewnętrzne okoliczności czynu, ponieważ „materialny" grzech nie musi być także grzechem „formalnym". Świadomość własnej grzeszności i wspólnota z grzesznikami, posuwająca się aż do pojęcia własnego potępienia nie są wprawdzie jeszcze miłością czynną czy energicznym usiłowaniem ratowania „tego, co było zginęło", ani też dążeniem „do nowego zjednoczenia rozbitego świata". Do takiej miłości ksiądz Greene'a dojrzewa dopiero na progu śmierci. „Jaki niemożliwy ze mnie człowiek, myślał, i jakże bezużyteczny. Nie zrobiłem nigdy nic dla nikogo. Równie dobrze mogłem był nigdy nie żyć. — Jego rodzice nie żyli... Wkrótce zaginie po nim nawet pamięć... Może mimo wszystko nie był naprawdę godzien piekła. Łzy spływały mu po twarzy. W tej chwili nie obawiał się już potępienia... nawet obawa przed bólem ustąpiła na dalszy plan. Czuł się tylko ogromnie zawiedziony, że musi iść do Boga z próżnymi rękami, że w ogóle nic nie zdziałał. W tej chwili wydawało mu się, że całkiem łatwo można było zostać świętym. Wymagało to tylko odrobiny kontroli nad samym sobą i nieco odwagi. Czuł się jak ktoś, kto utracił szczęście tylko dlatego, że spóźnił się o parę sekund na wyznaczone miejsce. Wiedział teraz, że w ostatecznym rozrachunku jedna tylko rzecz się liczy — świętość..." A więc rozbity świat znalazł swój niezachwiany punkt odniesienia. Wprawdzie było już za późno, aby „coś dla kogoś zrobić" — ale jakby na potwierdzenie znalezionej w końcu perspektywy przychodzi tuż po śmierci księdza na jego miejsce następca. Doskonale są przedstawione także pozostałe postacie powieści: podporucznik, idący bez litości za swoim własnym

wyobrażeniem sprawiedliwości, Padre José, mieszaniec i inni. W *Mocy i chwale* zostaje zachowany schemat dualistycznego świata. Ogromnym krokiem naprzód jest jednak przeniesienie walki dwóch sfer — które w powieści *W Brighton* nie spotkały się ze sobą — tutaj do wnątrza jednej i tej samej osoby.

Podobnie jak po powieści *W Brighton* ukazał się *Tajny Agent* (*The Confidential Agent*, 1939), gdzie za pomocą pełnej napięcia fabuły został wypracowany motyw „świeckiej" misji, tak i po *Mocy i chwale* pisze Greene „kryminał". Jesteśmy tu jednak bardzo daleko od potocznie tak nazywanego typu utworów, gdyż *Ministerstwo strachu* (*The Ministry of Fear*, 1943) dzięki swojej psychologicznej subtelności stoi na równi z najlepszymi dziełami Greene'a. Aktualny wówczas problem walki z niemieckimi szpiegami w Anglii, zostaje ustawiony na nowej płaszczyźnie przez głównego bohatera akcji. Artur Rowe kochając, z litości zabił swoją nieuleczalnie chorą żonę. Po raz pierwszy w twórczości Greene'a pojawia się teraz litość jako siła niszcząca, zagrażająca nawet samej miłości — chociaż tak często brana za nią. Atmosfera powieści przypomina *Tajnego Agenta* tym, że i tutaj jedynym uchwytnym motywem jest miłość. Miłość, której trzeba się mozolnie uczyć.

Najbardziej jednak problemową postacią Greene'a jest major Scobie z *Sedna sprawy*. Rozdarcie duchowe dochodzi w tym człowieku do szczytu. Obłudny kontrast właściwy dualistycznemu spojrzeniu, które zapytuje: człowiek czy Bóg, oraz współczucie bez sprawiedliwej, powszechnej miłości i bez „otwartego kredytu wobec przyszłości", po którym poznajemy prawdziwą ufność — wplatają Scobie'go w krąg ciągle narastających nierozwiązalnych dylematów życiowych. Nie zapominajmy jednak o podstawowej zasadzie świata Greene'a: że w takiej nędzy — właśnie w takiej — Bóg jest obecny, a także, że przemówi w najbardziej doniosłej chwili. Jeżeli jednak nawet wtedy Scobie nie znajdzie w sobie dość ufności ku Niemu, Bóg zaczeka aż do momentu śmierci, kiedy owa odrobina miłości, którą w sobie nosi każdy człowiek pospieszy z pomocą podświadomie wołającemu o nią... Czyż nie mógł Scobie odnaleźć wcześniej swojej drogi? W ciągu życia? Pewnie mógł — ale Greene nie ukazał nam tej drogi właśnie dlatego, że Scobie nie znalazł tego czegoś niezmiernie ważnego, czego inaczej nie uświadomilibyśmy sobie tak jasno: mianowicie, że „sumienne spełnianie codziennych obowiązków" widziane oczyma Prawa, to nie to samo co „szaleństwo miłości", która jedna jest zdolna poruszyć sztywne przeciwieństwa starego świata. Jeżeli Greene przez usta ks. Ranka nie wykluczył możliwości ułaskawienia Scobie'go, wyraził przez to, że możliwość taka istnieje

wszędzie, „gdzie dusza nie doszła do odrzucenia, wszystkiego, co nie jest nią samą", jak gdzieś powiedział Friedrich von Hügel. Zatem Greene nie utożsamia się z głosem błędnego sumienia Scobie'go. Zresztą decydujące jest to, co mówi na marginesie *Sedna sprawy* sam Greene w rozmowach, które zanotował jego przyjaciel R. Matthews (*Mon ami Graham Greene,* 1957): „Scobie w ogóle nie jest człowiekiem godnym podziwu. Przeciwnie — jest zbyt mały w swej niszczycielskiej namiętności współczucia, w swej małości nie potrafił sobie nawet wyobrazić, co to jest Łaska. W ostatniej całkiem świadomej walce, kiedy wstąpił do kościoła, nie żądał przecież Bóg od niego niczego — oprócz ufności. Ufność, do której jest zdolny złoczyńca, grzesznik, lekkoduch, beztrosko zaniedbujący swoją rodzinę... Ale czyż jest do niej zdolny właśnie pewien rodzaj ludzi dobrych, silnych i pracowitych, lecz oddalonych od Boga, którzy są najzwyklejszymi grzesznikami? Scobie, stwardniały w swej suchej samotnej odpowiedzialności, Scobie, który przez całe życie skrupulatnie pełnił swoje powinności, nie mógł, o dziwo, znieść myśli, że Bóg może zacząć ingerować w jego obowiązki, że mógłby mu pomóc nieść ich ciężar... Dlatego Łaska, której nie potrafił zaufać, musiała go szukać już poza granicami ziemskiej odpowiedzialności, musiała do niego przemówić nie prośbą o ufność, do której nie był zdolny, ale prośbą o pomoc. Bóg w końcu zagrał na tej strunie w duszy Scobiego, na której przedtem grał Nieprzyjaciel". Znowu w *Mocy i chwale* jak później w *Końcu romansu* osobista przygoda duchowa Scobiego nabiera obiektywnego charakteru przez nieoczekiwane ocalenie jego byłej kochanki Heleny z rąk grubiańskiego Bagstera. Właściwie ocalenie przynosi jej samo wspomnienie Scobiego: gdyż to, czego Scobie nie dokonał za życia, ale do czego dążył naprawdę — mianowicie zapewnienie bezpieczeństwa bezbronnej Helenie — zostało spełnione po jego śmierci.

W powieści pt. *Koniec romansu* (*The End of the Affair*, 1951) bohaterka Sara i jej kochanek powieściopisarz Bendrix dochodzą do takiego punktu we wzajemnym stosunku, poza którym istnieje już tylko możność zadawania sobie cierpień. Sara, choć kocha Bendrixa, nie chce opuścić zależnego od siebie męża, Bendrix natomiast, opanowany bezwzględnością swojego pisarskiego zawodu, który każe mu we wszystkim widzieć wyłącznie tylko materiał powieściowy, w odniesieniu do Sary dostaje się w ślepą uliczkę i przyznaje: „Nie mogę żyć z tobą, ani bez ciebie". Dotychczasowe ich życie zmieni ślub złożony przez Sarę Bogu w szczególnych okolicznościach, ślub, któremu Bendrix musiał się poddać. Znacznie później zrozumie, kto jest „ten Trzeci", który odciągnął od niego Sarę; ona natomiast, mimo wahań, pozostaje do śmierci

wierna swojemu postanowieniu, chociaż dopiero po rozłące z Bendrixem zacznie uświadamiać sobie głęboki sens ludzkiej miłości i zdawać sobie sprawę także z godności ludzkiego ciała. Aby zrównoważyć subiektywne zabarwienie przeżyć powieściowej bohaterki, zapisanych w jej dzienniku. Greene starał się im nadać obiektywny charakter za pomocą nadzwyczajnych wydarzeń po śmierci Sary, które, jak każe się domyślać, zaistniały za jej przyczyną. Wywołało to poważny sprzeciw ze strony niektórych czytelników i krytyki. Jednak z punktu widzenia kompozycji takie wyjście było niezbędne: powieściowy świat Greene'a bowiem, oprócz realizmu nędzy moralnej, którą przesiąknięte jest życie ludzkie, opiera się jeszcze zawsze o inną rzeczywistość. Miłość Sary na tym świecie nie mogła przejawić się bezpośrednio, za to oręduje dopiero po śmierci — została więc słusznie zaakcentowana ostateczna skuteczność każdej miłości, przy równoczesnym bezspornym świadectwie niezjednoczonej, niedostatecznie „wcielonej" perspektywy. W ten sposób broniącemu się uporczywie przed zmianą Bendrixowi, Sara zapewnia przecież jakiś spokój, a nawet zdolność do innego ludzkiego uczucia — przyjaźni. Jej misja nie idzie na marne, lecz zmierza do rozwiązania konkretnej ludzkiej problematyki tam, gdzie zaistniała naprawdę; na tym przykładzie widzimy najlepiej, jak daleko odszedł autor od pierwotnego swojego świata, przedstawionego w powieści *W Brighton*.

Sztuka teatralna *Salon* (*The Living Room*, 1953) rozwija motyw samobójstwa z *Sedna sprawy*. Dochodzi tutaj do godnej uwagi konfrontacji nowoczesnej psychoterapii i duchowego podłoża procesu — co kulminuje w konfrontacji psychologa z księdzem.

W powieści *Spokojny Amerykanin* (*The Quiet American*, 1955) pojawiają się znowu, lecz na wyższym poziomie, motywy wczesnych utworów Greene'a. W doskonale skomponowanej, nieomal detektywistycznej przygodzie przeciwstawia autor współczucie — odpowiedzialności, szczerość — wzajemnemu okłamywaniu się, a świadomość własnej nędzy jednego z bohaterów — angielskiego reportera Fowlera — naiwnie nieskomplikowanej niemal chłopięco „niewinnej" postaci Pyle'a, „spokojnego Amerykanina". Logika wydarzeń nie pozwala Anglikowi Fowlerowi skryć się za zasłoną nihilizmu, ale przeciwnie, zmusza go do czynnego wystąpienia nawet za cenę cierpień a w końcu winy. W powieści tej interesująco przedstawia się zagadnienie „laickich" bohaterów, którzy zostają doprowadzeni aż do jakiejś „duchowej postawy" czego dowodem nagła skrucha Fowlera, zaskakująca w ostatnim zdaniu powieści, podczas gdy, przeciwnie, postacie kierowane motywami ideowymi, duchowymi — co prawda tylko pobieżnie naszkicowane — pozostają całkowicie w tle. Przypomnijmy sobie

np. księdza w Phat Diem („Jest tu chirurg?" „Robię co mogę". „Dopiero wtedy zobaczyłem na jego sutannie plamy krwi"), lub komunistę Henga, o którym opowiada Fowler swojemu amerykańskiemu koledze („Człowieka na ryżowym polu traktuje jak człowieka, jak kogoś wartościowego... my dbamy o żołnierza nr 23987, o cyfrę z globalnej strategii").

Sztuka teatralna *Szopa ogrodnika* (*The Potting Shed*, 1950), wychodzi z motywu ofiary Sary z *Końca romansu*. Ale podczas gdy Sara zrzekła się ludzkiej miłości, ksiądz Callifer za życie swego bratanka ofiarował to, co kochał najmocniej — swoją wiarę. Chyba w żadnym dziele Greene nie zgromadził obok siebie tylu paradoksalnych elementów. Głowa rodu Calliferów, słynny filozof wolnomyśliciel, na łożu śmierci przyznaje się do wątpliwości, ponieważ do końca życia nie wyzbył się przeczucia, że między duchową ofiarą jego brata księdza a powrotem do życia jego syna Jamesa po nieudanym samobójstwie w szopie ogrodnika istniała jakaś łączność... Syn James, cierpiący na psychonerwicę, spowodowaną przeżyciami związanymi z jego samobójstwem i odratowaniem, czuje się wyleczony aż do momentu spotkania ze stryjem, który pełnił swoją misję przez 30 lat na zapadłej plebanii i przez cały ten czas nie odzyskał osobistego przeżyc'a wiary, do czego jednak dojdą potem obaj: James i ks. Callifer... Potem James wraca do swej żony, której wcześniej nie potrafił kochać. Jego wiara w porównaniu do wiary w dotychczasowych utworach Greene'a wykazuje pewne nowe cechy: „Nie rozumiem tego, co się stało. Nie potrafiłbym wierzyć w Boga tak prostego, że mógłbym Go zrozumieć. Nic mnie nie zmusi, abym się modlił. Coś się ze mną stało — i to wszystko. Coś jak wypadek na ulicy. Nie czuję żadnej tęsknoty za Bogiem. Ani miłości do Niego. A On mimo to istnieje — nic na to nie poradzę. Jest w moich płucach jak powietrze... Widziałem ślady Jego nóg, kiedy odchodził... Kocham czas. Nie spieszę się do wieczności. Przypomina mi to okres, kiedy kochamy kobietę, kiedy wiemy, że za kilka godz'n zobaczymy ją znowu — kochamy te godziny. Ponieważ mają swój sens..." *Szopa ogrodnika* w żadnym wypadku nie jest intymnym, kameralnym dramatem — jest to raczej moralitet w stylu R. H. Bensona, a nawet zbliża się do średniowiecznej *miracle play*. Mimo wszystkich zaskakujących paradoksów, perspektywa tej sztuki jest obiecująca i jednolita.

Nasz człowiek w Hawanie (*Our Man in Havana*, 1959) należy do tych powieści Greene'a, które są dla czytelników i autora raczej odpoczynkiem, a ponieważ w ostatecznym opracowaniu utwory te były przeznaczone dla filmu, nie uwzględniliśmy ich w tym studium. Zauważmy jednak, że w podtekście utworu przebłyskuje

kilka motywów typowych dla Greene'a. Bezpośrednie zagrożenie prawdziwych ludzkich stosunków przez zmyślone abstrakcje, które doprowadzają ludzkie żywoty prostych ludzi do niebezpiecznych tragikomedii, lub niemożność odłączenia „prywatnego życia" wszystkich, nawet najbardziej znikomych ludzkich istot od społecznej odpowiedzialności — oto motywy, na które Greene chciał wskazać w tej, niekiedy aż burleskowo komicznej książce.

Natomiast ostatnia powieść Greene'a *Trąd* (*A Burnt-Out Case*, 1961) stała się dla czytelników pewnego rodzaju szokiem. Już poprzednie dzieła łączyły w pewnym stopniu podstawowe elementy greenowskiego świata, lecz *Trąd* stoi pod tym względem jakościowo jeszcze wyżej. Perspektywy schodzą się tutaj naprawdę — i to nie za cenę odejścia od tragizmu rzeźbiącego los ludzki. Przeciwieństwa trwają, ale zostają zwyciężone. Główną postacią powieści jest znakomity architekt Querry, który doszedł w życiu do wszystkiego, czego pragnął — lub zdawało mu się, że pragnął — ba, w końcu nawet do przygód inspirowanych miłosierdziem. Podobny do Fowlera ze *Spokojnego Amerykanina,* nie ma złudzeń co do pobudek swego postępowania, otwarcie przyznaje się do egoizmu, widzi bankructwo swego dotychczasowego istnienia, pozornie pełnego sukcesów, i szuka ostatecznego schronienia na resztę życia, by uniknąć męczącej popularności, którą uważa za jakąś ohydną chorobę. Zbiegiem okoliczności schronieniem Querry'ego staje się kolonia trędowatych w Afryce, w Kongu — prowadzona ofiarnie przez zakonników i świeckiego lekarza doktora Colina. Atmosfera autentycznej, bez frazesów pomocy niesionej chorym, gdzie każdy dawał z siebie, ile mógł, odnajdując radość tylko w służbie dla drugich, w utworze tym nie jest jedynie dalekim tłem, lecz decydującym czynnikiem jego budowy. Querry'ego nikt tutaj o nic nie pytał i Querry wrócił do zdrowia psychicznego — uczył się „służyć ludziom i śmiać się". Jednak leprozorium nie okazało się idealnym schronieniem pozwalającym całkowicie uciec od własnej przeszłości. Niezrównoważony ksiądz z urywkowych napomknień Querdy'ego skonstruował sobie zupełnie nie pokrywający się z rzeczywistością obraz jego poprzedniego życia, a jego stan wewnętrzny uważał za mistyczną „ciemną noc" świętego Jana od Krzyża; żądał więc od Querry'ego duchowej porady i pomocy, odnawiając przez to stale jego jeszcze nie zagojone wewnętrzne rany. W końcu druga także podziwiająca go osoba, belgijski plantator Rycker — typ faryzeusza, przypominający Brigidę Pian u Mauriaca, lub panią Frank u Bölla, staje się narzędziem jego nagłej śmierci. Querry umiera posądzony przez Ryckera o uwiedzenie jego żony, a ta widząc w tym własną korzyść, nie zaprzecza fałszywemu oskarżeniu. Querry więc, jak sam stwierdza

„spotkał się twarzą w twarz z egoizmem tak absolutnym, jak jego własny". A my wyczuwamy głęboką logikę w fakcie, że przed śmiercią musiał zetknąć się z sytuacją, którą dobrze znał, a w której tym razem był niewinny; jakby powracającą falą odnalazły go winy, nagromadzone przez całe dotychczasowe życie. Wzajemne zrozumienie istniejące pomiędzy doktorem Colinem a księdzem Superiorem nie usuwało może wszystkich różnic w pojmowaniu świata na tyle, by mogło służyć za dowód tezy Teilharda, że „każda wiara posuwa się naprzód a wszystko, co się posuwa, nieuchronnie się zbiega". Ale w świeckim *Credo* doktora Colina, które sam pewnego razu wyłoży Querry'emu — zabrzmi struna przypominająca tezę Teilharda lub Lecomte'a du Noüy. Godny uwagi jest także pogląd Colina, że „szukanie cierpienia i pamięć o nim, to jedyny sposób połączenia się człowieka z Przyczyną wszelkiej ludzkie egzystencji".

Jesteśmy tu blisko Sary z *Końca romansu,* która w swoim dzienniku pisze: „W mym bólu objawiłeś się Ty sam". U doktora Colina stosunek do cierpienia traci przy tym cechy celu samego w sobie, a jest raczej konsekwencją postawy, która w pragnieniu niesienia pomocy nie waha się ryzykować własnego cierpienia. Doktór Colin jednak nie może pogodzić się z faktem cierpienia, z którym przez całe swe życie walczy. Protest przeciw niemu wiedzie go nawet do ateizmu, rozumianego na sposób Camus'a („Wasz Pan Bóg musi być trochę rozczarowany — powiedział doktór Colin — ilekroć spojrzy na ten Swój świat". „Pewnie Pana nie nauczyli religii, kiedy pan był małym chłopcem — zarzuca mu ks. Superior, Bóg nie może czuć rozczarowania ani bólu". „Może właśnie dlatego nie zależy mi na tym, aby w Niego wierzyć"). W wypowiedzi ks. Superiora widać pewne niedomówienie, a końcowa uwaga Colina straci dopiero wtedy swoją gorycz, kiedy pojmiemy całe zagadnienie głębiej — tak jak ono występuje w końcowej rozmowie księdza z psychologiem w *The Living Room*: ks. James: ...„Ma się rozumieć, że żyjemy w bólu. Chce pan być jedynym wyjątkiem w świecie cierpienia? Michael: A ksiądz wierzy, że Bóg stworzył taki oto świat? Ks. James: Wierzę. I wierzę także, że podzielił z nim jego boleść".

Zbiór nowych opowiadań „Poczucie rzeczywistości" (*A Sense of Reality*, 1963) obraca się tematycznie wokół spotkania z paradoksem i tajemnicą, które dają owo „poczucie rzeczywistości" i skierowują ku nowej życiowej orientacji, ku nowemu wyborowi drogi życia, na której jednak trudno wytrwać. Dla Greene'a znamienne jest, że bohater obszernej, wstępnej noweli znajduje tę tajemnicę w głębi swego dzieciństwa.

Drugi zbiór esejów, nazywany według jednego z nich, „Para-

doks chrześcijaństwa" w całości nie ukazał się w oryginale; w takiej postaci istnieje jedynie w przekładach, z których niemiecki (*Vom Paradox des Christentums,* 1952) jest poprzedzony, pobudzającą do dyskusji przedmową pisarki Gertrudy von Le Fort. Chodzi o kilka esejów („Chrześcijanin w czasie", „Paradoks chrześcijaństwa", w którym dominuje postać ks. Damiana de Veuster, „Pius XII", „Wniebowzięcie Panny Maryi") i o dwa listy na temat powołania pisarskiego, które pierwotnie wyszły samodzielnie w zbiorze „Dlaczego piszę?" (E. Bowen, G. Greene, V. S. Pritchett: *Why do I write,* 1948), uzupełnione rozmową Greene'a z Marcelem Moré i P. Jouve, o niektórych trudniejszych miejscach utworów Greene'a.

W swoim tropieniu ideowego konturu dzieł Greene'a nie mogliśmy sobie pozwolić na nęcące omawianie zagadnienia jego techniki pisarskiej. Musimy mu jednak poświęcić przynajmniej parę słów, ponieważ i ono odzwierciedla duchowe napięcie w świecie swego twórcy. Przed pięciu laty Greene w rozmowie z Ph. Toynbee'm oświadczył, że „celem pisania jest budzenie sympatii także dla tych postaci, które znajdują się poza kręgiem powszechnego zrozumienia" oraz — jak już wcześniej podkreślał — pisarz musi umieć wczuć się w psychikę postaci na pierwszy rzut oka niesympatycznej i przedstawić jej świat jak najwierniej, najbardziej realnie. Według Greene'a naprawdę udane typy bohaterów powieściopisarz może stworzyć tylko czerpiąc ze swych własnych doświadczeń i chociażby dlatego powinien mieć się na baczności przed wysuwaniem końcowego sądu: „Czy nasz stosunek do wszystkich naszych powieściowych postaci nie jest mniej więcej taki: to jestem ja, czy mógłby mi Bóg przebaczyć?" („Dlaczego piszę?"). Powieść jest skomplikowaną budowlą; zarys idei, do której pisarz jest rzeczywiście przywiązany, stopniowo zaostrza się obejmując najbardziej znikome szczegóły. Równocześnie jednak w powieści dzieje się inaczej: stawia zagadnienia i krąży wokół nich wychodząc rozwiązaniem poza zakres pojedynczego dzieła sztuki. Powieść jest złożoną grą tego, co bezpośrednie, z tym co pośrednie; musimy w niej rozróżnić zamiar autora, tj. problem, wokół którego się obraca, a następnie realizację tego pomysłu; do tego należy dołączyć także wiele szczegółów pierwotnie nie przewidzianych i cały ogólny pogląd na świat autora, a wreszcie to, co czytelnik znalazł w dziele. Wszystkie wypowiedzi w powieści są uwarunkowane kompozycją całości i zastosowaniem wybranych środków fabularnych. Dla Greene'a typowy jest np. „archetyp" banity, dramatyczny zakrój akcji i swoisty humor. Połączenie takich konstrukcyjnych środków, doprowadza następnie do złożo-

nych form jak w „Legendzie o królu" z *Trądu*, gdzie znajduje wyraz potrzeba autora „zakpienia sobie" z niektórych jego krytyków, ujęta w formę persyflażu ze swej własnej artystycznej twórczości.

W czasach dzisiejszych wydaje się, że powieść jest bliska wyczerpania swych artystycznych możliwości. Greene to powieściopisarz na poziomie T. Manna, który nad tym zagadnieniem zastanawiał się już w swym eseistycznym dzienniku *Jak pisałem Doktora Faustusa* (1949 r.). Jeżeli omawiane tutaj najbardziej typowe powieści Greene'a są wyrazem sproblematyzowanej indywidualności nowoczesnego człowieka, to ostatnio, jak się zdaje, osiągnął on mocne oparcie poza sobą, znów w społeczeństwie i na jego twórczej platformie. Czy w istocie nie stoimy na progu ery literackiej, która intelektualne problemy pozostawi nauce i w ogóle abstrakcyjnemu myśleniu, a ograniczy się jedynie do siły samego słowa? W każdym razie przed dzisiejszą prozą otwierają się nowe artystyczne możliwości właśnie dlatego, że porzuca rozbudowane konstrukcje, działające *en gros*, a przechodzi do ewokatywnego działania *en détail*. Tą drogą potrafi bowiem bezpośrednio uchwycić ludzką wielkość tam, gdzie powieść chcąc nie chcąc musiała wszystko problematyzować. Z dzieł Greene'a najbliższe ewokatywnej prozie są wspaniałe księgi z podróży, chociaż także linie rozwoju jego powieści prowadzą od labiryntu problemów dawniejszych dzieł do „słowa świadectwa" w jego ostatniej powieści. Rozwój ten w dziełach Greene'a był uwarunkowany jednoczeniem się ideowym punktów wyjścia. Że taka synteza nie była bez związku z bezkompromisowym zgłębianiem dzisiejszej, samotnej ludzkiej rzeczywistości, staraliśmy się wykazać.

Jerzy Niewiadomski

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

DIALOG O BOGU ZE WSPÓŁCZESNOŚCIĄ

Nie jest rzeczą łatwą dokonać wyboru książek o Bogu, z którymi należałoby zapoznać nasze polskie środowisko. Co roku ukazuje się bowiem bardzo wiele artykułów i pozycji książkowych, rozpatrujących problem Boga w różnych aspektach i w różnej formie: traktatów ściśle naukowych, filozoficznych i teologicznych, analizujących subtelne kwestie sporne, interesujące tylko fachowców, pozycji, które łączą walory badań naukowych z ich popularyzacją, czy wreszcie publikacji czysto popularnych.

Aby „rzut oka" na współczesną filozofię Boga był najpełniejszy, wybrano po kilka pozycji z każdej kategorii. Będzie to przegląd zagranicznych publikacji wydanych w ciągu ostatnich kilku lat. Chodzi zwłaszcza o takie pozycje, które uwzględniają aktualne uwarunkowania problemu — zagadnienie Boga rozpatrują w perspektywie współczesności.

Choć współczesna filozofia Boga uporała się już z trudnościami, wywołanymi przez krytykę Kanta, który negował możliwość transcendentalnego użytku rozumu, czy przez pozytywizm materialistyczny i antymetafizyczny scjentyzm, to jednak obecnie stoi ona przed nowymi, wcale nie mniejszymi trudnościami, podnoszonymi przez współczesne kierunki filozoficzne: teistyczne i ateistyczne, współczesny stan nauki, a także przez typ umysłowości człowieka dwudziestego wieku. Obok problemów, które dochodzą jakby z zewnątrz, są stawiane przez obce ideologie, w łonie samego teizmu istnieją tendencje wzajemnie się ścierające i wykluczające. Wystarczy wspomnieć choćby słynny od czasów Pascala problem stosunku między „Bogiem religii" a „Bogiem filozofii", problem, który dziś nabrał szczególnej ostrości i stał się okazją wielu skrzywień, wypaczeń i nieporozumień. Bóg filozofów zdaje się nie interesować wielu chrześcijan, którzy gotowi są przyjąć twierdzenie, że deizm i ateizm religia chrześcijańska traktuje prawie jednakowo. Zapomina się jednak, że nie można każdego racjonalnego poznania Boga utożsamiać z deizmem [1] i że religia chrześcijańska bardziej niż przed deizmem broni się przed fideizmem.

---

[1] Deizm — doktryna filozoficzna, w której można rozumowo dojść do racjonalnego pojęcia Boga jako twórcy świata („wielkiego zegarmistrza"), jednak

„Potrzeba Kościołowi nowego Tomasza.” „Gdyby on żył między nami, poznałby potrzeby współczesnych” — zdania, które raz po raz spotyka się w publikacjach o Bogu świadczą o dojrzałej już świadomości potrzeby przemyślenia metafizyki tomistycznej we współczesnym środowisku filozoficznym i uwzględniania aktualnych warunków, jakich wymaga zbliżenie się do tajemnicy Boga.

Na szczęście, w oczekiwaniu na rozwiązania genialne, nie zakłada się rąk, ale czyni konkretne próby przemyśleń i wysuwa sugestie nowych rozwiązań. Dowodem, że wysiłki te są poważne i obejmują szeroki wachlarz zagadnień, są dwa duże tomy poświęcone całkowicie zagadnieniu Boga, wydane w różnych środowiskach: *L'existence de Dieu*, Tournai 1961, Casterman, ss. 386, oraz *De la connaisance de Dieu*, Paris 1958, Desclès de Brouwer, ss. 410.

Tom pierwszy jest dziełem wspólnym wielu współczesnych filozofów zgrupowanych wokół dominikańskiego kolegium w La Sarte à Huy w Belgii w ramach tzw. „Rencontres doctrinales”. Zawiera następujące prace:

J. Y. Jolif, *Remarques sur la signification philosophique de l'athéisme* („Uwagi na temat filozoficznego znaczenia ateizmu”); G. M. M. Cottier, *Les voies d l'athéisme dans le marxisme* („Drogi ateizmu w marksizmie”); C. Fabro, *L'existence de Dieu dans l'oeuvre de Kierkegaard* („Istnienie Boga w dziele Kierkegaarda”); H. Birault, *De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger* („O bycie, o elemencie boskim i o bogach u Heideggera”); X. Tilliette, *La foi philosophique et le langage des chiffres selon K. Jaspers* („Wiara filozoficzna i język cyfr według Jaspersa”); H. Bouillard, *Le refus de la théologie naturelle dans la théologie protestante contemporaine* („Odrzurzucenie teologii naturalnej we współczesnej teologii protestanckiej”); J. W. Walgrave, *La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs* („Dowód istnienia Boga ze świadomości moralnej i doświadczenia wartości”); P. Colin, *Le théisme actuel et les preuves classiques de l'existence de Dieu* („Teizm aktualny i klasyczne dowody istnienia Boga”); A. Dondeyne, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu* („Doświadczenie przedfilozoficzne i antropologiczne warunki afirmacji Boga”); D. De Petter, *Le caractère métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu et la pensée contemporaine* („Charakter metafizyczny dowodu istnienia Boga a myśl współczesna”); L. Charlier, *Les cinq voies de saint Thomas. Leur structure métaphysique* („Pięć dróg św. Tomasza. Ich struktura metafizyczna”); J. de Finance, *La liberté créée et la liberté créatrice* („Wolność stworzona i wolność stwarzająca”); F. Capitte, *L'échec de l'homme et la suprême infaillibilité de Dieu* („Niepowodzenie człowieka a najwyższa niezawodność Boga”); S. Breton, *L'acte philosophique et sa recherche d'unité* („Akt filozoficzny i jego poszukiwanie jedności”); J. D. Robert, *Essai d'une preuve de Dieu comme fondement ultime de la verité scientifique* („Próba dowodu Boga jako ostatecznej pod-

---

nie można Mu przyznać innych przymiotów, takich jak Dobroć, Miłość, Opatrzność itp. Bóg wprawdzie stworzył (czy utworzył) świat, ale w dalszym ciągu zupełnie się nim nie zajmuje, nie utrzymuje go w istnieniu i nie opiekuje się nim jako Opatrzność. Taka koncepcja Boga była szczególnie bliska filozofom Oświecenia, głosił ją m. in. Voltaire.

stawy prawdy naukowej"); C. J. Geffré, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu* („Teologia naturalna i objawienie w poznaniu jednego Boga"); H. Cornélis, *Aperçu comparatif sur la théodicée indienne* („Porównawczy rzut oka na teodyceę indyjską"); H. D. Robert, *Connaissance et inconnaissance de Dieu — au plan de la raison* („Poznanie i niepoznanie Boga na płaszczyźnie rozumu").

Sprawą niewykonalną byłoby streszczenie tych dwudziestu prawie artykułów o tak rozległej problematyce, choć napisanych przystępnie, ale nie pozbawionych analiz technicznych, które posiadają swą wartość tylko wówczas, gdy przedstawi się je w całej oryginalnej strukturze i spójni wewnętrznej. Bardziej pożyteczne będzie chyba zwrócenie uwagi na kilka spraw dominujących, specjalnie akcentowanych przez współautorów omawianego tomu, którego zasadniczym celem jest „weryfikacja" czy konfrontacja tradycyjnej myśli o Bogu z myślą współczesną.

Konfrontacja ta przebiega kilkukierunkowo. Poprzedza ją refleksja nad współczesnymi kierunkami pozateistycznymi, która ma raczej charakter metodologiczny i prowadzi do wniosku, że bardzo często neguje się lub afirmuje istnienie Boga wcale nie w wyniku badania dowodów naukowych, ale w wyniku uprzedniej postawy filozoficznej, która *implicite* zawiera afirmację lub negację Bytu Absolutnego, i że problem ateizmu jest nie tylko kwestią zdania negującego istnienie Boga — jest problemem o wiele głębszym, sięgającym różnic w samym rozumieniu filozofii i rozumieniu człowieka.

Następny etap — to zarysowanie obrazu sytuacji panującej we współczesnym teizmie pozatomistycznym. Istnieje wiele autorów, którzy odnoszą się negatywnie do metafizyki tomistycznej, nie zaprzeczają istnieniu Boga — afirmują Go z głębokim przekonaniem, a cała ich twórczość jest wyrazem poszukiwania Absolutu (np. Bergson, Marcel).

Jakie są te nowe drogi do Boga?

Przede wszystkim ich punkt wyjścia ma charakter antropologiczny, a nie — jak to miało miejsce w metafizyce klasycznej — kosmologiczny. Nie świat pozapodmiotowy, ale obecność człowieka w świecie, jego niepokoje i nadzieje stawiają problem Boga. Często także zaciera się różnice pomiędzy poznaniem przez wiarę, a poznaniem racjonalnym, między filozofią a teologią, między filozofią bytu a filozofią religii itp.

Krytykuje się i odrzuca tomistyczne dowody istnienia Boga. Przedmiotem specjalnego zainteresowania jest argument ontologiczny. Skąd to — dość zaskakujące — wyróżnienie? Bouillard wyjaśnia, że specjalne znaczenie, jakie we współczesnym teizmie przypisuje się dowodowi ontologicznemu pochodzi przede wszystkim stąd, że dowód ten bierze jako punkt wyjścia integralne doświadczenie ludzkie. Nie można nie doszukać się tu także wpływu Karola Bartha, który właśnie

jedynie ten dowód uznaje, interpretując go nie jako dowód filozoficzny lecz teologiczny. Dla św. Anzelma istnienie Boga jest pewne z wiary. Nie chodzi więc o udowodnienie, że Bóg istnieje, ale zakładając, że to twierdzenie jest prawdziwe, chce on zrozumieć i pokazać jak jest prawdziwe (*fides quaerens intellectum*).

W wyniku konfrontacji dowodów tomistycznych z tendencjami nurtującymi współczesny teizm okazuje się, że klasyczne drogi do Boga nawet rozpatrywane w centrum myśli współczesnej nie tracą swej zasadniczej aktualności, choć wymagają pewnych modyfikacji i wyjaśnień. Zadaniem wstępnym, jakie stoi przed współczesnym tomizmem, jest sprecyzowanie tych pojęć filozoficznych, które krytyka kantowska i pokantowski sposób używania uczyniły źródłem ostrych wieloznaczności (dowód, dowodzenie, przyczyny, przyczynowość itp.). Ale to nie wystarczy. Aby klasyczne drogi do Boga uaktualnić — trzeba przede wszystkim wrócić do konkretu w całym jego bogactwie, biorąc pod uwagę doświadczenie przedfilozoficzne i uwzględniając antropologiczne warunki afirmacji Boga, tak podkreślane przez teizm współczesny, a często zapoznawane przez tomistów, których w wielu wypadkach trzeba by raczej nazwać neowolfistami niż neotomistami (Dondeyne).

Autorzy tomu nie poprzestają na postawieniu diagnozy. Dokonują przeglądu starych dróg i odczytują je na nowo ze świadomością czynionych im zarzutów, starając się przede wszystkim ukazać ich właściwą, metafizyczną naturę, wyłączyć z trzynastowiecznej kosmologii, akcentując udział czynników pozaracjonalnych w przyjęciu lub odrzuceniu dowodów. Można by dyskutować nad tym, czy to „odczytanie" sięga najbardziej istotnych podstaw dowodów, czy dość podkreślony jest udział jednolitej, egzystencjalnej koncepcji bytu w „budowie" dowodów, ale trzeba przyznać, że próby, jakie tu zostały przeprowadzone są cennym etapem do dalszych badań i uściśleń.

Utrzymując, że drogi tomistyczne są najbardziej wartościowe z wszystkich możliwych dróg do Boga i że właściwie ujęte mogą „konkurować" z najnowszymi zdobyczami filozofii w tej dziedzinie — współautorzy tomu nie ograniczają się jednak do przedstawienia tylko ich. Omawiają i inne sposoby dostępne dla umysłu ludzkiego i pozwalające mu wznieść się do Boga biorąc jako punkt wyjścia inne fakty filozoficzne: wolność (Finance), niepowodzenie człowieka (Capitte), akt filozoficzny (Breton) czy prawdę naukową (Robert).

Na szczególną uwagę zasługuje dowód ostatni, przedstawiony przez Roberta w omawianym tomie, a potem poszerzony w książce *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Paris 1962, Desclès de Brouwer, ss. 250.

Autor zdając sobie sprawę z wszystkich zarzutów (słusznych i niesłusznych) i uprzedzeń jakie człowiek współczesny ma wobec do-

wodów tomistycznych, szuka takiego „faktu" ludzkiego, który byłby dostępny dla wszystkich ludzi i mógłby stanowić punkt wyjścia dla dowodu istnienia Boga, nie obciążonego „złą" opinią. Faktem takim — zdaniem Roberta — jest możliwość zdobycia prawdy naukowej czyli poznawalność, inteligibilność bytu. Wykazuje więc długo i dokładnie, że refleksja epistemologiczna i metafizyczna nad nauką może stopniowo doprowadzić umysł do Boga. Sedno problemu leży w tym, że byt realny, będąc niezależny od myśli człowieka, jest inteligibilny, poznawalny, stanowi podstawę do tworzenia nauki. Przymioty prawdy naukowej — jej jedność, konieczność — żądają jako swego ostatecznego uzasadnienia pochodności przedmiotów poznania od Umysłu Bożego.

Autor wskazuje także na trudności, jakie powstają przy idealistycznej interpretacji aktu naukowego. Czyni to zwłaszcza w świetle poglądów Brunsvicga i Husserla. Zaznacza także bardzo wyraźnie, że podstawą proponowanego dowodu nie są dane nauki aktualnej. To nie miałoby żadnego sensu. Nauka jako taka nie może udowodnić istnienia Boga (a także i nieistnienie). Wszystko, do czego nauka może dojść własną metodą, na pewno nie będzie nigdy Bogiem i kto chciałby w to wierzyć, wpadnie bezwiednie w naiwną idolatrię. Punktem wyjścia omawianego argumentu jest sama natura nauki, a właściwie natura aktu naukowego — albo jeszcze ściślej — refleksja nad tym aktem.

Dowód przedstawiony przez Roberta nie jest w swojej istocie czymś całkowicie nowym. Opiera się na przyczynowości wzorczej i jest konkretyzacją czwartej drogi św. Tomasza. Nowość tej argumentacji polega na tym, że nowy jest punkt wyjścia, bardziej interesujący dzisiejszego człowieka i bardziej — przynajmniej w odczuciu psychologicznym — neutralny niż np. celowość czy przyczynowość.

Interesujące są kwestie uboczne, które autor omawia przy okazji przedstawiania swego ujęcia dowodu np. uwagi o współczesnych nurtach filozofii Boga, o stosunku rozumu do wiary, jego dyskusja i próba nawiązania dialogu z egzystencjalizmem i fenomenologią. Zainteresowanie zwłaszcza tymi dwoma współczesnymi kierunkami jest szczególnie żywe w środowisku belgijskim (lowańskim).

Sprawą, która jest specjalnie akcentowana w omawianych pracach — to powiązanie dowodu naukowego z poznaniem przednaukowym. Dowód naukowy suponuje poznanie spontaniczne, choć ciemne i niewyjaśnione. Dowodzenie jest wyjaśnianiem tego podstawowego doświadczenia. U podstaw wszelkich dowodów leży głębokie przeświadczenie, że byty które są nam dane w doświadczeniu, świat, inni ludzie, my sami — nie są pełnymi bytami. D. Robert nazywa to „zdaniem sobie sprawy z problematycznego charakteru bytów tego świata i nas samych", a co w języku tradycyjnej filozofii określa się jako przygodność, niewystarczalność bytu, który nie posiada w sobie racji swego

istnienia. Liczni współpracownicy tomu mówią o odczuciu „bezpodstawności", „bezzasadności" istnienia nas samych i rzeczy nas otaczających. Dondeyne i Waehlens wykazują, że filozofia zakłada „doświadczenie naturalne" i że metafizyka w sposób metodyczny wyjaśnia ‚prefilozoficzny" sens bytu, wspólny wszystkim ludziom. Wszelki dowód opiera się na tej niepełności ontologicznej naszego świata. Ponieważ istnieje cokolwiek, co nie tłumaczy się samo przez się — istnieje Bóg: *aliquid est, ergo Deus est.*

Wielką zasługą współpracowników omawianego tomu jest podjęcie i próba właściwego ustawienia problemu stosunku rozumu do wiary, eliminacja tej wprost absurdalnej separacji „Boga filozofów" i „Boga religii", zainicjowanej w czasach nowożytnych głównie przez Descartesa wyrażonej prowokacyjnie przez Pascala, a pogłębianej przez współczesny egzystencjalizm i wpływowych przedstawicieli współczesnego protestantyzmu niemieckiego: Bartha, Brunnera czy Bultmanna, dyskredytujących nie tylko teologię naturalną, ale i teologię spekulatywną. Problem relacji między rozumem i wiarą, między filozofią i teologią a religią powraca w wielu pracach zawartych w tym tomie i prawie we wszystkich współczesnych publikacjach poświęconych zagadnieniu Boga — stąd specjalna potrzeba zajęcia się tą sprawą.

Historycznie istnieje tylko jeden Bóg, który jest Bogiem religii. Ale ten Bóg może być przez człowieka poznany: przez rozum jako Źródło i Zasada bytów i przez wiarę jako przedmiot Objawienia. Wiara w Objawienie Boże nie wyklucza ani nie czyni zbędnym poznania naturalnego. Ten sam Bóg może więc być zarazem przedmiotem wiary i wiedzy. Chociaż formalnie nie jest to ten sam przedmiot, to jednak w jednym i w drugim przypadku zawsze chodzi o tego samego jedynego Boga — jak słusznie wyraża to Gilson: „To rozróżnienie porządków (rozum naturalny — wiara nadnaturalna) pozwala rozumieć, że ten sam intelekt może w filozofie wiedzieć to, co wiedzą o Bogu filozofowie i w chrześcijaninie wierzyć w to, w co wierzą o Bogu chrześcijanie" (*Le philosophie et la théologie*, Paris 1960, Fayard, s. 91).

Jest trwałą wartością tomizmu, że utrzymuje on równowagę między wiarą i rozumem, jak między porządkiem natury i porządkiem łaski. Dla św. Tomasza świat natury jest także na swój sposób „słowem" Boga, jak zdarzenia historii zbawienia. Dzieło powtórnego stworzenia przez Chrystusa nie znosi praw pierwszego stworzenia — jak łaska nie znosi natury. Co więcej, historyczne Objawienie Boga nie byłoby poznawalne dla człowieka, gdyby on nie był zdolny już postawić problemu Boga i zastanawiać się nad stosunkiem do Niego. Ekonomia dwóch świateł: wiary i rozumu odpowiada ekonomii totalnego planu Boga, gdzie wydarzenia historii zbawienia nabierają sensu na płaszczyźnie porządku między Bogiem a jego stworzeniem.

Współczesnemu światu — konkluduje Geffré — nie wystarczy przedstawić zawartość kerygmatyczną wiary, fakt Objawienia i fakt Jezusa Chrystusa lecz także trzeba mu pokazać jej treść poznawczą, przekonać, że chrystianizm jest „nabrzmiały" metafizyką. Przylgnięcie do Boga wiary nie łączy się z przekreśleniem inteligencji. Praca rozumu jest ogromnie ważna. Choć spotkanie z Bogiem jest wydarzeniem najbardziej osobistym, nie mniej wymaga ono kontroli i umiejscowienia w pewnym układzie pojęć. „Tylko ta wiara w Boga, która została porównana z innymi danymi, wytrzymuje to zestawienie i okazuje się z nimi zgodna, posiada rzeczywistą wagę i upewnia nas, że nasze spotkania są oparte na mocnej podstawie".

„Nie ma nic niebezpieczniejszego od religii, która chełpi się, że prześcignęła rozum. Może ona tylko doprowadzić do fanatyzmu, iluminizmu lub obskurantyzmu, musi się zagubić w dżungli zabobonów."

Rozum ma jednak swoje granice. Na jego podstawie wiemy, że Bóg istnieje, ale nie wiemy, czym jest. Szczytem poznania na ziemi jest poznanie Boga jako Nieznanego (Robert). I to często staje się przyczyną nieporozumień. Dla wielu filozofia zdaje się tracić sens, jeśli nie wykazuje zdolności do całkowitego zrozumienia wszelkiego bytu. Filozofowie nie mogą zdecydować się na uznanie zasady, która nie jest całkowicie dostępna ich rozumowi, nadają miano Boga temu, co jest dla nich zupełnie zrozumiałe (deizm). Tylko takiemu fałszywemu „Bogu filozofii" można słusznie przeciwstawić „Boga Abrahama, Jakuba i Izaaka", ale to nie jest Bóg rozumu lecz bożek racjonalizmu. Z rozumu, z filozofii można więc zrobić dobry lub zły użytek — dlatego „fałszywy Bóg filozofów, a jednocześnie także i prawdziwa filozofia Boga".

Troska o aktualność, o postawę otwartą wobec wszystkiego, co się dzieje w dzisiejszym świecie filozoficznym, przebija przez wszystkie karty omawianej publikacji. Stanowi ona cenną próbę szerokiego, wszechstronnego, aktualnego przedstawienia problemu Boga w dzisiejszym świecie filozoficznym, choć niewątpliwie są w niej pewne przeakcentowania lub niedopowiedzenia. Niemniej jednak pozycja ta stanowi cenny etap dotarcia do ujęcia najbardziej poprawnego.

Ta sama troska o przedstawienie zagadnienia Boga w perspektywie współczesności ożywia współautorów drugiej z wymienionych, również zespołowej pracy, o charakterze może jeszcze bardziej specjalistycznym, obejmująca nieco mniejszy zakres zagadnień — *De la connaissance de Dieu*, Paris 1958, Desclès de Brouwer ss. 410, pozycja wydana w ramach tzw. „Recherches de philosophie", t. III—IV, która zawiera następujące prace:

J. M. Le Blond, *L'Usage théologique de la notion de causalité* („Użytek teologiczny pojęcia przyczynowości"); G. Marcel, *Dieu et la causalité* („Bóg i przyczynowość"); D. Dubarlé, *Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu* („Myśl naukowa a tradycyjne dowody istnienia Boga");

P. Colin, *Bergson et l'Absolu* („Bergson i Absolut"); R. Verneaux, *L'Athéologie mystique de Georges Bataille* („Mistyczna ateologia G. Bataille'a"); J. Trouillard, *Contemplation et unité selon Plotin* („Kontemplacja i jedność według Plotyna"); P. Rousseau, *Notes sur la connaissance de Dieu selon saint Anselme* („Uwagi na temat poznania Boga według św. Anzelma"); R. Roques, *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après L'In hierarchiam coelestem sancti Dionysii de Hugues de Saint-Victor* („Poznanie Boga i teologia symboliczna komentarza Hugona ze św. Wiktora do *De coelesti hierarchia* Ps. Dionizego"); M. Guéroult, *La connaissance de Dieu chez Malebranche* („Poznanie Boga u Malebranche'a"); R. Verneaux, *L'Expérience mystique et la philosophie* („Doświadczenie mistyczne a filozofia"); H. L. G. des Lauriers, *L'Intelligence humaine atteint la plénitude de sa perfection dans l'acte de la connaissance de Dieu* („Inteligencja ludzka osiąga pełnię swej doskonałości w poznaniu Boga"); P. Colin, *Phénoménologie et connaissance de Dieu* („Fenomenologia i poznanie Boga"); M. de Gandillac, *Coexistence pacifique et véritable paix* („Współistnienie pokojowe i prawdziwy pokój").

Dwa pierwsze artykuły Le Blonda i Marcela — to wynik dyskusji między tymi dwoma filozofami, usiłującymi odnaleźć właściwe znaczenie przyczynowości, która przez wieki była punktem wyjścia wszelkiej refleksji filozoficznej w dziedzinie poznawalności Boga, a która od czasów Kanta stała się przedmiotem wielu sporów i nieporozumień, tak że myśl współczesna się od niej odżegnuje. Marcel wyraźnie mówi: „Trzeba skończyć wreszcie z Bogiem-przyczyną, z wszelkim teologicznym użytkiem pojęcia przyczynowości" (*L'Homme problématique,* Paris 1955, s. 63). Ta niechęć filozofii współczesnej wobec pojęcia przyczynowości jest zupełnie zrozumiała, gdy się weźmie pod uwagę, że ma ona na myśli przyczynowość wywodzącą się od Descartesa, Kanta, przyczynowość fizykalną (w sensie fizyki newtonowskiej), odnoszącą się do danych naszego świata, określającą relacje między przedmiotami danymi w doświadczeniu zmysłowym. Oczywiście, taki typ przyczynowości nie może mieć zastosowania w filozofii i przy pomocy takiej przyczynowości nie można wyrazić relacji między człowiekiem a Bogiem. Jeśliby się próbowało to robić — sprowadzałoby się naszą afirmację Boga do rangi pewności empirycznej. Niebezpieczeństwo ateizmu jest wówczas bardzo bliskie, ponieważ — zdaniem Marcela — „ateizm pochodzi stąd, że szuka się Boga jako przedmiotu empirycznego i nie znajduje się Go (*Journal Métaphysique,* s. 225).

Le Blond zwraca uwagę na poważną różnicę między koncepcją przyczynowości, o której mówi Marcel i która jest rozpowszechniona w myśli współczesnej, a filozoficznym pojęciem przyczynowości w ujęciu scholastycznym. Autor czyni tu wyjaśnienia historyczne dotyczące formowania się pojęcia przyczynowości i jej zastosowania w filozofii i teologii, które mają nie tylko znaczenie dla poznania prawdy historycznej, ale pomagają zrozumieć, dlaczego scholastyczna koncepcja przyczynowości — tak jak ją ujął i przedstawił św. Tomasz z Akwi-

nu — jest w dalszym ciągu niezastąpionym „narzędziem" w naszym poznaniu Boga.

Punktem wyjścia rozważań Dubarlé'a są trudności, na jakie napotykają ludzie wykształceni na naukach szczegółowych w zrozumieniu i przyjęciu klasycznych dowodów istnienia Boga. Autor badając bardzo dokładnie przyczyny, które stoją u podstaw tych kłopotów, wskazuje pod jakimi warunkami filozoficzna argumentacja za istnieniem Boga, właściwie zinterpretowana, może dostarczyć najbardziej wymagającej i najbardziej rygorystycznej myśli naukowej „narzędzie" pozwalające przekroczyć granice nauki, które jej samej wydają się nieprzekraczalne.

Druga część tomu, bardziej oderwana od problematyki współczesnej, nie pozbawiona jest jednak głębokich z nią powiązań. Autorzy wracają do ponownego badania tych doktryn i systemów tradycyjnych, od których myśl chrześcijańska nigdy się nie odwraca, a które często są źle rozumiane, albo niedostatecznie wyjaśnione czy pogłębione. Chodzi o Plotyna, św. Anzelma, Pseudo-Dionizego i jego średniowiecznych komentatorów, św. Tomasza, Malebranche'a czy wielkich mistyków epoki nowożytnej. Studia tego rodzaju mają oczywiście, w pierwszym rzędzie charakter badań historycznych, ale równocześnie wnoszą wiele światła potrzebnego dla zrozumienia współczesności. Pozwalają ocenić nie tylko bogactwo i trwałość tych doktryn i systemów, ale nabrać głębokiego przekonania, że istnieją stałe niepokoje i pewne konstanty myśli, że istnieją jakieś głębokie, wspólne korzenie refleksji filozoficznej. Studia historyczne są więc koniecznym uzupełnieniem prac poświęconych całkowicie sprawom aktualnym.

PODRĘCZNIKI

J. F. Anderson, *Natural Theology. The metaphysics of God*, („Teologia naturalna. Metafizyka Boga") Milwauke 1962, The Bruce Publ. Comp., s. 179; J. F. Donceel, SJ *Natural Theology* („Teologia naturalna") New York 1962, Sheed and Ward, ss. 178; M. Holloway, *An Introduction to Natural Theology* („Wprowadzenie do teologii naturalnej"), New York 1959, Appleton Century-Crofts, ss. XXV, 492.

Wśród podręczników, których wiele wychodzi co roku w różnych językach (najwięcej w języku angielskim wydawanych w USA), na szczególne zainteresowanie zasługuje podręcznik teologii naturalnej amerykańskiego tomisty Andersona, znanego z kilku cennych prac z dziedziny filozofii Boga i jej metodologii. Jest to chyba pierwszy podręcznik filozofii Boga opracowany konsekwentnie w duchu tomizmu egzystencjalnego. Filozoficzna wiedza o Bogu opiera się tu na analizie struktury bytu, a św. Tomasz występuje nie w roli arbitralnego autorytetu, ale w roli doświadczonego przewodnika.

Autor w sposób ogromnie przejrzysty, jasny, konsekwentny przedstawia centralne argumenty i prawdy o Bogu — wszystko, co człowiek swoim rozumem potrafi osiągnąć w tej dziedzinie. Zdołał się natomiast całkowicie prawie uwolnić — co w podręcznikach teodycei jest rzeczą prawie niespotykaną — od całego szeregu kwestii historycznych, dyskusji różnie interpretujących poszczególne argumenty czy prawdy. Punktem wyjścia jest tu nie tyle doświadczenie historyczne co doświadczenie aktualnie zdobyte w refleksji metafizycznej nad rzeczywistością. Nie pomija jednak spraw ważnych i aktualnie dyskutowanych. Tomistyczną filozofię Boga umiejscawia w kontekście współczesnych nurtów. Czyni przede wszystkim krytyczne uwagi pod adresem dwu skrajnych stanowisk dotyczących naturalnej teologii: logicznego empiryzmu, odrzucającego obiektywność prawdy filozoficznej i teologicznej oraz antyintelektualizmu protestanckiej teologii (z Barthem na czele).

Poza interesującym, żywym i poprawnym przedstawieniem głównych argumentów tomistycznych za istnieniem Boga i omówieniem przymiotów Pierwszego Bytu, który będąc Czystym Aktem wyklucza jakąkolwiek potencjalność czy ograniczenie — Anderson czyni bardzo jasne i rzeczowe uwagi na temat stosunku naturalnego poznania Boga do poznania w wizji uszczęśliwiającej, na temat natury prefilozoficznej wiedzy o Bogu oraz relacji między teologią objawioną a metafizyką.

Istota Boga nie może być w naturalny sposób poznana przez żaden stworzony intelekt, ponieważ sposób jego istnienia jest skończony, partycypujący, podczas gdy sposób istnienia Boga jest nieskończony i samoistny. Poznanie takiego Bytu przekracza naturalną moc wszelkiego stworzonego intelektu — jest naturalne tylko dla intelektu Bożego. Stworzony intelekt nie może więc ogarnąć istoty Boga, dopóki Bóg swoją łaską nie zjednoczy się z nim. Intelekt stworzony pragnie jednak „ujrzeć" Boga w Jego istocie, a wiadomo, że pożądanie naturalne musi być spełnione. Z tego wynika, że każdy stworzony intelekt może uczestniczyć w wizji Boga, ale nie na mocy własnej, lecz dzięki działaniu Jego łaski. Tak więc filozoficzna wiedza o Bogu dąży w naturalny sposób do uzupełnienia w ponadfilozoficznej wiedzy o Nim, która jest wizją uszczęśliwiającą.

Cenne także są uwagi autora na temat charakteru prefilozoficznej wiedzy o Bogu — problemu szczególnie dziś aktualnego. Rozróżniając dwa poziomy wiedzy o Bogu: pierwszy — prefilozoficzny, niezreflektowany, nierozróżniony i drugi — formalnie filozoficzny, zreflektowany, opracowany logicznie, wyraża relację między nimi w terminach „materia" i „forma". Naturalna wiedza o Bogu stanowi materiał dla refleksji filozoficznej, dla logicznego opracowania wiedzy o Nim.

Historia „naturalnej", prefilozoficznej wiedzy o Bogu jest długa i zawiera różne opinie. Anderson rozpatruje te opinie zaczynając od

Tertuliana i akcentuje oryginalność i słuszność rozwiązania przedstawionego przez św. Tomasza, który zgadzając się z większością doktorów chrześcijańskich co do samego faktu, że człowiek posiada naturalne poznanie Boga — tłumaczy jego istotę w sposób odrębny od swych poprzedników.

Jeśliby np. ze św. Janem Damasceńskim przyjąć, że poznanie istnienia Boga jest we wszystkich ludziach „zaszczepione" — wiedza o Bogu byłaby nie zdobyta — lecz wrodzona — a w konsekwencji oczywista. Wtedy słuszna byłaby konkluzja św. Anzelma, że nieistnienie Boga jest nie do pomyślenia. Niestety, empiryczny fakt istnienia ateizmu czyni konkluzję tę nie do przyjęcia.

Jak rozwiązuje problem św. Tomasz? — Istnienie Boga samo w sobie jest oczywiste, ponieważ Jego istota jest Jego istnieniem. Dla nas jednak nie jest oczywiste, bo nie możemy ujrzeć Jego istoty. Wrodzone i oczywiste są tylko zasady (tzw. pierwsze zasady bytu i myślenia: zasada tożsamości, niesprzeczności, racji bytu), na mocy których możemy dojść — nawet w sposób spontaniczny i przednaukowy — do poznania, że istnieje Bóg. Zawsze jest to więc poznanie pośrednie.

Czytając ten podręcznik doznaje się uczucia wielkiego intelektualnego zadowolenia, że wreszcie prawdy o Bogu przedstawiono w sposób uwzględniający wszelkie ostatnie zdobycze tomizmu, przede wszystkim zdobycze Maritaina, Gilsona, Mascalla. Dzięki temu problem Boga — co do treści identyczny z prawdą najrdzenniej tomistyczną — przedstawiony został w sposób metodologicznie poprawny i nowoczesny (ani śladu „mówienia sylogizmami"). Szkoda tylko, że autor pisząc z doskonałą świadomością metodologiczną czyni tak mało uwag teoretycznych dotyczących metody poznania Boga, zwłaszcza że tak mało miejsca poświęca omówieniu roli analogii w poznaniu Boga.

FILOZOFIA — TEOLOGIA — RELIGIA
POPULARYZACJA FILOZOFII BOGA

J. Daniélou, *Dieu et nous* („Bóg i my"), Paris 1956, Grasset, ss. 250; C. Tresmontant, Essai sur la connaissance de Dieu („O poznaniu Boga"), Paris 1961, éd. du Cerf, ss. 213; G. Weigel SJ i A. G. Madden, *Religion and the knowledge of God* („Religia i poznanie Boga"), New York 1961, Prentice Hall, ss. 181.

Wspominaliśmy już poprzednio, że we współczesnym teizmie istnieją niepokojące tendencje ekskluzywnego wyróżniania pewnych typów poznania Boga (poznania przez wiarę), że często zaciera się różnice i granice między filozofią, teologią i religią. Spośród pozycji omawiających te zagadnienia i usiłujących przywrócić zachwianą równowagę między różnymi płaszczyznami poznania Boga na specjalną uwagę za-

sługuje książka Daniélou (tytuł angielskiego tłumaczenia bardziej informujący — *God and the Ways of Knowing*).

Człowiek nie poznałby Boga, gdyby Bóg do niego nie „przemówił", gdyby mu się nie „objawił". Bóg przemawia do człowieka w różny sposób i dlatego można mówić o „Bogu religii", „Bogu filozofów", „Bogu wiary", „Bogu Jezusa Chrystusa", „Bogu Kościoła", „Bogu mistyków". Między tymi różnymi formami objawiania się Boga istnieje ścisłe powiązanie. Wszystkie drogi — od religii naturalnej aż do najwyższych szczytów religii nadprzyrodzonej — stanowią jeden wzrastający ciąg, którego poszczególne etapy dostarczają coraz pełniejszej wiedzy o Bogu.

Pierwszą formą spotkania Boga i człowieka są religie pogańskie, których prawdziwe, choć najczęściej zaciemnione i zniekształcone wartości, są wyrazem objawienia naturalnego. Świat natury jest podstawową, elementarną księgą, która człowiekowi mówi o Bogu. Symbole oznaczające boskie potęgi i przejawy boskiego działania: gwiazdy i ich bieg, słońce, burze, skały itp. — wzięte są właśnie ze świata natury. Niestety, człowiek niewspierany przez Objawienie pozytywne nieprawidłowo odczytał tę księgę. Religie pogańskie nie utrzymały się w stanie, który byłby prawidłowym odczytaniem objawienia naturalnego — ulegały deformacjom — stąd politeizm, panteizm czy dualizm.

Refleksja nad religiami tego typu czyniona z perspektywy Objawienia biblijnego wskazuje na wartości religijne wspólne tym dwu etapom religii i precyzuje różnicę między nimi. Pietyzm wyznawców, istnienie wielkich geniuszy religijnych poza chrześcijaństwem, metody oczyszczania mistycznego wspólne mistykom niechrześcijańskim i chrześcijańskim — to punkty styczne obu typów religii. Powiązania istnieją także od drugiej strony: Objawienie biblijne nawiązuje zupełnie wyraźnie do objawienia kosmicznego. Symbole kosmiczne takie jak gwiazdy, skała, deszcz itp. wyróżnione w religiach pogańskich są symbolami o szczególnym znaczeniu w Biblii.

Ogólne prawo określające stosunek między religią naturalną a religią objawioną, czyli między tymi dwoma formami objawienia, można by tak sformułować: Objawienie biblijne podając niewspółmiernie pełniejsze prawdy o Bogu, przekraczające zdolności poznawcze człowieka, nie burzy jednak zdobyczy duszy religijnej pogańskiej, ale je rozwija, oczyszcza i wzbogaca.

Zagadnienie, jak przy pomocy rozumu człowiek może dojść do poznania Boga i jaki jest stosunek poznania racjonalnego do poznania przez wiarę (Bóg filozofów a Bóg Abrahama, Jakuba i Izaaka) — było częściowo poruszane przy omawianiu problematyki zawartej w *L'Existence de Dieu* — dlatego tu je pominiemy, choć trzeba przyznać, że wypowiedzi Daniélou na ten temat należą do najpiękniejszych fragmentów jego książki.

Wprawdzie na płaszczyźnie religii naturalnych i w filozofii można osiągnąć pewien zasób wiedzy o Bogu, ale człowiek niewspierany przez Objawienie osiąga tylko afirmację chwiejną, często dochodzi do ujęć sprzecznych — Bóg pozostaje dla niego w ciemnościach. Tajemnicę Jego istnienia odkrywa dopiero Objawienie pozytywne, będące przedmiotem wiary. Wiara opiera się na faktach Bożych, polega przede wszystkim na przyjęciu faktu, że Bóg interweniuje w historię ludzką. Biblia przedstawia właśnie te fakty, które czynią, że dzieje ludzkości są nie tylko historią człowieka, ale i historią dzieł Bożych. Historia ta trwa — my żyjemy w pełni „historii świętej", która rozpoczęła się powołaniem Abrahama a zakończy się Sądem i Paruzją.

Poprzez fakty Starego i Nowego Testamentu Bóg „przemawia" do człowieka, pokazując mu sposoby swego działania, dając poznać swoje „obyczaje". Bóg zawiera przymierze z człowiekiem i jest wierny, sprawiedliwy, miłujący.

Objawienie mozaistyczne w stosunku do „objawienia kosmicznego" stanowi ogromny krok naprzód w zbliżeniu się do tajemnicy Boga, ale jest to także tylko etap. Dopiero w Jezusie Chrystusie Bóg odsłania nam swe najgłębsze tajemnice wraz z tajemnicą swego wewnętrznego życia. Nowy Testament wprowadza więc nowe światła w naszą wiedzę o Bogu. Poprzez Wcielenie i Zesłanie Ducha świętego — objawia się Trójca św.

Jaką rolę odgrywa Kościół w „mówieniu" nam o Bogu? Daniélou dotyka tu zagadnienia potrzeby i roli teologii spekulatywnej, której przydatność w historii chrześcijaństwa nieraz była kwestionowana i dziś także jest dyskutowana.

Czy nie należy trzymać się skrupulatnie „czystego" Objawienia i poprzestać na teologii kerygmatycznej? Czy człowiek może i powinien roztrząsać dane Objawienia swoim umysłem?

Odpowiedź wymaga długich wyjaśnień — tu trzeba poprzestać na wskazaniu głównych linii prawidłowego rozwiązania. Oczywiście, można nadużyć i teologii. Kościół posiada jednak obowiązek i władzę interpretacji Biblii, a to zakłada pracę teologów, czyli wysiłek myśli, aby zrozumieć, odpowiednio sformułować, wyjaśnić, powiązać logicznie dane, które Objawienie przedstawia w stanie „surowym". Nieustanny kontakt z Biblią jest zawsze konieczny i jest elementem najważniejszym w teologii, ale ważna jest również i praca umysłu ludzkiego. Teologia jest wiedzą zupełnie wyjątkową, łączącą w sobie poznanie rozumowe i wiarę — jest wiedzą „bosko-ludzką". Rozum musi znać swoje kompetencje i swoje granice. Nigdy nie wyjaśnia Bożych tajemnic w znaczeniu, jakoby je czynił zrozumiałymi. Zawsze poznaje tajemnice jako tajemnice.

Rolę elementu racjonalnego w teologii jasno określił św. Tomasz z Akwinu. Nie zawahał się — mimo skandalu, jaki to wywołało w jego

środowisku — użyć kategorii filozofii Arystotelesa, by wyjaśniać tajemnice Objawienia. Fakt ten miał ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju teologii. Ale — zaznacza Daniélou — nie można zapominać, że św. Tomasz był jednocześnie człowiekiem modlitwy. Jego teologia naukowa i racjonalna była jednocześnie kontemplatywną. Istnieje w teologii jakieś uprzywilejowane miejsce dla osobistego kontaktu z Bogiem przez modlitwę.

Skąd wobec tego sprzeciwy i zarzuty wysuwane współcześnie przeciw teologii spekulatywnej i „faworyzowanie" teologii kerygmatycznej? Powody tego są liczne i skomplikowane. Autor omawiając je przytacza w końcu wyjaśnienie, jakie na ten temat czyni Balthasar: „W czasach patrystycznych spekulacja i życie kontemplacyjne szły w parze i doktorzy Kościoła byli świętymi, podczas gdy w czasach nowożytnych teologowie często nie są świętymi i nie zawsze święci są teologami".

Istnieje jeszcze jeden — najwyższy etap poznania Boga na ziemi — poznanie mistyczne, które w swej najgłębszej podstawie jest uświadomieniem sobie obecności Trójcy św. mieszkającej w duszy przez łaskę. Jest to bezpośrednie, osobiste, „objawianie" się Boga duszy — „Bóg Teresy, Ksawerego, Franciszka, Dominika, Bóg świętych a nie teologów; albo lepiej — Bóg zarazem teologów i świętych a nie tylko teologów".

Daniélou rozpoczął swą książkę słowami Orygenesa: „Niebezpiecznie jest mówić o Bogu". Sam jednak zdołał z tej próby wyjść zwycięsko „ucząc miłości Biblii bez lekceważenia teologii a cenienia teologii bez zaniedbywania mistyki". Równowaga i umiar w zachowywaniu stanowiska jest jedną z podstawowych zalet książki napisanej w sposób jasny, prosty, przejrzysty, dostępnej dla szerszych kół czytelników. Może jednak autor zbyt pobieżnie potraktował pewne kwestie takie jak np. naturę teologii, problem łaski, istotę mistyki. Pewnym usprawiedliwieniem jest fakt, że sprawy te omówił dokładniej w innych swych pracach, a może po prostu chcąc uwypuklić istnienie ciągłych powiązań między różnymi etapami poznania Boga, mniej akcentował charakter poszczególnych ogniw.

Podobną problematykę podejmuje C. Tresmontant w swej książce *Essai sur la connaisance de Dieu,* choć sposób podejścia do problemu i forma rozwiązania jest całkowicie odmienna. Zestawiając z sobą te dwie książki można by mówić nie tyle o możności zastąpienia jednej przez drugą, ile raczej o ich wzajemnym dopełnianiu się.

Autor zaczyna od podstawowego pytania: czy istnieje Absolut i czy człowiek może Go poznać?

Rozum i doświadczenie ma dostarczyć odpowiedzi, przy czym pojęcie doświadczenia bierze Tresmontant w bardzo szerokim znaczeniu. Wychodząc z założenia, że filozof nie może ze swego pola widzenia wykluczyć żadnego faktu — powinien wziąć pod uwagę ten fakt historyczny, jakim są dzieje Izraela i fakt Jezusa Chrystusa. Trzeba więc

zauważyć, że autor przyjmuje nie tylko szerokie rozumienie doświadczenia, ale i specyficzną koncepcję filozofii. Zresztą znany jest on ze swych prac poświęconych „metafizyce myśli biblijnej". W swych licznych pracach Tresmontant podkreśla wkład metafizyki Izraela, wykorzystany i kontynuowany w późniejszych tradycjach żydowskich i chrześcijańskich i filozoficznych szkołach Arabów. Zdaniem Autora — zespół doktryn i idei przekazany przez Biblię Zachodowi, to dziś „powietrze, którym oddychamy, to sama istota naszej kultury, niedostrzegalna dla nas nawet, dopóki nie przeprowadzimy porównań historycznych z okresem, który poprzedza tradycję Izraela".

Ale wróćmy do omawianej książki. Myśl filozoficzna może dojść do stwierdzenia, że istnieje Absolut, biorąc za punkt wyjścia refleksję nad rzeczywistością i światem poznawalnym zmysłami. Omawiając to zagadnienie Tresmontant przeprowadza interesującą krytykę idealizmu, marksizmu i materializmu.

W dalszych częściach książki analizuje pojęcie Boga w Izraelu (co prorocy i mędrcy Izraela mówią na temat Absolutu) i w Nowym Testamencie (co mówi o Bogu Jezus Chrystus).

Ośrodkiem Objawienia biblijnego, samą jego istotą jest nauka o umiłowaniu człowieka przez Boga, który jest Osobą, Kimś. Poznanie Boga w myśli Starego i Nowego Testamentu nie jest czysto spekulatywne — posiada treść etyczną. Poznanie Boga nie istnieje poza sprawiedliwością, a właściwie sprawiedliwość jest poznaniem. Według sformułowania, jakie przynosi Nowy Testament — poznanie Boga nie istnieje poza miłością; jest miłością (termin miłość wzięty tu jest w pełniejszym sensie niż sens współczesny — w sensie biblijnym). Jest ono poznaniem miłości Boga, poznaniem faktu, że Bóg jest miłością, uczestniczeniem w miłości Boga. Stworzenie jest umiłowane, jest piękne, jest dobre, śpiewa chwałę Boga-Stworzyciela; jest objawieniem Jego piękna i Jego miłości; jest Jego chwałą. Teologia stworzenia jest organicznie związana z teologią miłości. Bóg — to agape.

Weigel w swojej książce, *Religion and the knowledge of God*, porusza problem, który najogólniej można by nazwać stosunkiem filozofii do religii, ale właściwie przedmiotem jego zainteresowania jest fakt religii. Religia jest obecnie przedmiotem wzmożonego zainteresowania. Na wielu uniwersytetach i w wielu instytutach naukowych przeprowadza się badania sięgające podstaw religii, co oczywiście nie znaczy, że temu teoretycznemu zainteresowaniu towarzyszy wzrost religijności, pogłębienie życia religijnego. Raczej chodzi o zbadanie samej natury religii, jej uwarunkowań filozoficznych, epistemologicznych czy socjologicznych. Stąd rozwój — obserwowany od szeregu lat — socjologii religii, psychologii religii, filozofii religii itp.

Zastanawając się nad przyczynami tego wzrostu teoretycznego zainteresowania religią Weigel wysuwa następujące zjawiska: katastrofy

dwóch ostatnich wojen światowych, zbliżenie między narodami odsłaniające nowe formy życia religijnego, ścieranie się różnych ideologii (chrześcijaństwo i komunizm), otwarcie krajów Afryki i Azji — bliższy kontakt z religiami Wschodu, wreszcie ruch ekumeniczny — wszystko to uświadomiło potrzebę przebadania już nie tylko różnic doktrynalnych, ale przebadania samej istoty zjawiska religijności człowieka. Nie może być przecież owocnego dialogu między członkami różnych religii, zanim nie pozna się najgłębszych podstaw, na których religijna aktywność człowieka się opiera.

Takie filozoficzne — tzn. przeprowadzone na płaszczyźnie rozumu, nie biorąc pod uwagę ani Objawienia ani łaski — przebadanie religii jest celem omawianej książki.

Słowo „religia" jest trudne do ścisłego określenia. Toteż autor nie podaje definicji, ale stosując metodę fenomenologiczną rozpatruje zjawiska oraz fakty i mówi, które z nich nazywamy religijnymi a które nie. Precyzuje więc, że religią nie jest etyka, zwyczaje rytualne, wiara w niewidzialne moce (np. Mefisto Fausta), stany ekstatyczne itp.

Czym wobec tego religia jest? — Jest pewną aktywnością człowieka, wynikającą z jego stosunku do jakiegoś, przewyższającego go, realnego lub suponowanego przedmiotu. Cała trudność leży w poznaniu, czym jest ten przedmiot — najważniejszy element religii — który określa i specyfikuje religijną działalność człowieka.

Najłatwiej byłoby odpowiedzieć, że jest nim Bóg, ale taka odpowiedź z góry wszystko rozwiązuje zakładając zresztą bardzo wiele uprzedniej wiedzy. Autor chce przebadać zjawisko religii jakby od podstaw, nie czyniąc uprzednich założeń, i nie suponując uprzedniej wiedzy. Przyjmuje więc określenie przedmiotu religii zbliżone do tego, które Rudolf Otto podał w swojej słynnej książce *Das Heilige* i które nazwał „numinosum" — przedmiot, od którego człowiek całkowicie zależy, który jest całkiem inny niż wszystkie przedmioty dane w doświadczeniu, jest poza wszelkimi kategoriami naszego poznania i który w konsekwencji staje się przerażającą dziwnością, *misterium tremendum* i *fascinosum*, potężną wyższością. Opis Otta nie jest ani filozoficzny, ani teologiczny — jest ściśle fenomenologiczny — jest całkowicie neutralny i stanowi punkt wyjścia przeprowadzanych rozważań.

Religia jest więc reakcją na numinosum.

Jak człowiek może poznać numinosum — czyli jak może poznać Boga, który jest rzeczywistością transcendentną w stosunku do świata dostępnego dla naszego umysłu? Ten główny, epistemologiczny problem rozpatruje autor wielostronnie — przede wszystkim od strony metafizycznej i psychologicznej (wskazując na genezę procesu poznania Boga).

Najpierw przytacza odpowiedzi metafizyczne negatywne reprezentowane przez naturalistów (John Dewey, Henry Nelson Wieman, Bertrand Russel, George Santayana itd.) i ateistów (materialiści).

Odpowiedzi pozytywne kształtują się wielokierunkowo — począwszy od prymitywnych rozwiązań ludów pierwotnych, mających antropomorficzny obraz numinosum, przez intuicjonizm (Platon, Plotyn), ontologizm (św. Anzelm) do racjonalnych weryfikacji numinosum przeprowadzonych w ramach tzw. pięciu dróg św. Tomasza.

Kwestia ostatnia, czyli przekonanie, że człowiek może racjonalnie uzasadnić wiedzę o numinosum przez rozumową refleksję nad rzeczywistością — zarysowana w części pierwszej — jest przedmiotem rozważań już dokładniejszych drugiej części książki.

Czy filozofia może dostarczyć racjonalnego usprawiedliwienia religijnej aktywności człowieka?

Weigel przedstawia historię filozoficznego problemu Boga referując wszystkie ważniejsze stanowiska w tej kwestii — od Platona do egzystencjalizmu.

W konkluzji — filozofowie dochodzili do Boga różnymi drogami. W pełni uzasadnione i metodologicznie poprawne jest ujęcie Tomasza z Akwinu. Charakter pięciu dróg, opierających się na wspólnej zasadzie: „względne jest nie do przyjęcia i nie do zrealizowania, jeśliby nie istniał logicznie wcześniejszy Absolut", natura poznania metafizycznego (poznanie analogiczne), rozpatrzenie zarzutów wysuwanych pod adresem tych dowodów — to temat dalszych rozważań.

Historia filozofii dostarcza więc dość materiału, by móc powiedzieć, że na pytanie, czy istnieje Bóg — filozofia odpowiada twierdząco.

Jaki jest wobec tego stosunek filozofii do religii?

Pojęcie Boga otrzymane w filozofii nie doprowadziłoby do religii w sensie nam znanym i efektywnym dla człowieka. Religia metafizyczna nie byłaby religią prawdziwą, zdolną ogarnąć wszystkie przejawy życia człowieka. Dla takiej religii konieczne jest Objawienie. Jednak teologia naturalna nie jest bezużyteczna w dziedzinie religii — jest racjonalną gwarancją słuszności i poprawności naszego poznania Boga w ramach Objawienia. Można by więc uogólniając relację między religią a metafizyką powiedzieć, że metafizyka w pewnej mierze usprawiedliwia religię — choć usprawiedliwia nieadekwatnie.

H. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, („Pytania dzisiejszych ludzi dotyczące problemu Boga"), Wien-München 1956, ss. 223; H. Beck, *Der Gott der Weisen und Denker* („Bóg uczonych i myślicieli"), Aschaffenburg 1961, Pattloch ss. 127; J. Delanglade, *Le problème de Dieu* („Problem Boga"), Paris 1960, Aubier ss. 270; E. Borne, *Dieu n'est pas mort* („Bóg nie umarł"), Paris 1959, Fayard; F. Genuyt, *Le mystère de Dieu* („Tajemnica Boga"), Tournai 1963, Casterman ss. XVI, 149; F. Steenberghen, *Dieu caché. Comment savons nous que Dieu existe?* („Bóg ukryty. W jaki sposób wiemy, że istnieje Bóg?"), Louvain 1961, ss. 371.

Trudno byłoby omawiać poszczególne pozycje — ograniczymy się do zwrócenia uwagi na kilka cech wspólnych. Wszystkie przeznaczone są dla tych, którzy zastanawiając się nad problemem Boga, pragną dostępnej dla siebie pomocy nie mogąc bezpośrednio korzystać z dzieł filozoficznych ściśle naukowych. Są więc popularyzacją filozoficznej wiedzy o Bogu. Autorzy unikają używania niezrozumiałych wyrażeń technicznych, utartych pojęć i schematów — mówią w sposób przystępny i zrozumiały dla człowieka, który nie posiada fachowego wykształcenia filozoficznego (z wyjątkiem pracy Steenberghena, którą trzeba by raczej zaliczyć do kategorii pozycji popularno-naukowych niż tylko popularnych).

Problemy, tendencje i przesunięcia akcentów widoczne w poważnych pracach filozoficznych znajdują naturalnie odbicie w tego typu literaturze.

Wszystkim podejmującym dziś problem Boga chodzi o „spojrzenie w oczy" sytuacji współczesnej w dziedzinie teizmu i ateizmu i refleksję nad rozumnymi konsekwencjami przyjęcia lub odrzucenia idei Boga, idei tak bardzo złączonej z życiem człowieka, której historia stanowi dużą część dziejów kultury ludzkiej. Stąd:

— krytyka „starych dróg", skonstatowanie, że obrońcy tezy teistycznej często zbyt przywiązani są do tradycji scholastycznej, podczas gdy „uwolnienie się z tych więzów" przyczyniłoby się do wzmocnienia ich pozycji,

— próby podjęcia rewizji, wyjaśnienia i uporządkowania starej wiedzy o Bogu,

— podkreślanie roli psychologicznych dyspozycji człowieka w przyjęciu lub odrzuceniu przekonania o istnieniu Boga („Bóg jest zarówno Bogiem żyjącym, jak i Bogiem ukrytym i objawia się tym, którzy szukają Go pokornie i z dobrą wolą", „Poznanie Boga jest zawsze owocem i nagrodą dobrej woli"),

— akcentowanie tajemniczości Boga, niepełności naszej o Nim wiedzy (*Dieu caché*),

— konfrontacja filozoficznej wiedzy o Bogu z naturalną religijnością i chrześcijańską wiarą („Bóg Jezusa Chrystusa jako jedyna w pełni zadowalająca odpowiedź dotycząca istnienia Boga").

s. Zofia Józefa Zdybicka

SOCJOLOGIA A ODNOWA

Jednym z bardzo wielu czynników, które doprowadziły do „otwarcia katolicyzmu na świat", była niewątpliwie rosnąca wiedza o jego faktycznych choć nie zawsze uznanych czy uświadomionych powiązaniach z tym światem. Wpływ socjologii i psychologii na samoświadomość Kościoła był pośredni i przez długi czas hamowany, lecz już dziś stał się ewidentny w bardzo wielu dziedzinach. Nie tylko — jak się najczęściej sądzi — w metodach duszpasterskich, ale też w eklezjologii, w teologii łaski, w teologii moralnej czy też w chrześcijańskiej antropologii trzeba było uwzględniać w coraz większej mierze wyniki socjologicznych i psychologicznych analiz fenomenu religijnego, a także sam fakt, że te analizy są możliwe. Aby zaś to uwzględnić, pozytywnie, a nie drogą uników czy negacji, trzeba było zrewidować, nieraz bardzo głęboko, wiele tradycyjnych sposobów myślenia i wiele bardzo zakorzenionych odruchów psychologicznych.

Różnorodność i zakres socjologicznych reperkusji w myśli katolickiej ilustruje szczególnie dobitnie dwumiesięcznik „Social Compass". Jest on organem międzynarodowej Federacji Instytutów Naukowych dla Badań Socjo-religijnych i Socjologicznych i zamieszcza prace najwybitniejszych autorów katolickich i protestanckich. Ostatni rocznik przyniósł między innymi artykuł prof. Jacques Leclercq — cytowanego już nieraz w naszej prasie pioniera katolickiej socjologii religii — pt. „Kościół w oczach ludzi", refleksje W. Goddijna (współautora wydanej w „Bibliotece »Więzi«" *Socjologii religii*) o pluralizmie w chrześcijaństwie, i interesującą, dość nowatorską pracę prof. E. Schillebeeckx o tym, jakie konsekwencje dla teologii mają socjologiczne interpretacje współczesnego kryzysu religijnego.

Jacques Leclercq widzi w samym istnieniu socjologii fakt stanowiący dla katolicyzmu zobowiązanie moralne, a zarazem sprzyjający kształtowaniu się postaw autentycznie chrześcijańskich. Misją Kościoła jest ukazywanie światu Chrystusa jako żywej Osoby, a ideału chrześcijaństwa jako konkretnego wzorca postaw, który odpowiadałby wartościom żywym w ludziach dzisiejszych, poruszając naprawdę ich zmysł etyczny, ich pragnienie i wyobrażenie dobra. Otóż dziś, dzięki metodom badania faktów, opracowanym przez nauki o człowieku, można sprawdzić, w jakiej mierze misja ta jest rzeczywiście spełniana. Najistotniejsza służba Kościoła, stanowiąca podstawę Jego autorytetu, staje się więc — w pewnym stopniu — służbą możliwą do skontrolowania. W pewnym stopniu, oczywiście: ani zewnętrzne, dające się zbadać prze-

jawy życia religijnego, ani nawet subiektywna świadomość ludzka (założywszy że wypowiedzi ankietowe byłyby — co jest rzadkie — bardzo szczere i bardzo inteligentne) nie wyczerpują przecież dróg i działań Boga w człowieku. A jednak możliwość takiej nawet, częściowej kontroli, to że można dziś, choćby w niepełny sposób, konfrontować obiektywnie pracę i zamierzenia Kościoła z osiąganymi wynikami — tworzy nową sytuację, stawia nowe zobowiązania. To, co wiedzieć można — wiedzieć trzeba. To, co jest faktem, nie musi oczywiście, być faktem jedynym, ale nie może być ignorowane czy negowane w imię żadnych względów czy spekulacji. Fakt bowiem — pisze Leclercq —

„Jest prawdą, a najgłębsza zasada chrześcijaństwa to podporządkowanie miłości własnej, która jest w nas — prawdzie, która jest poza nami.

Trzeba na przykład zadać dziś sobie pytanie, czy rosnący indyferentyzm religijny w krajach tradycyjnie katolickich, nie płynie częściowo stąd, że formy kultu, które im proponujemy, nie odpowiadają już dawno niczemu, co jest w życiu ludzi dzisiejszych żywe, co cośkolwiek dla nich znaczy... Mówi się nieraz, że trzeba, by ci, którzy już we wczesnej młodości odeszli od Kościoła, wrócili do niego. Ale czy nie należy mówić raczej; trzeba aby przyszli? Czyż znali chrześcijaństwo? Czy byli w sposób świadomy, osobisty, chrześcijanami?...

...Wszystko to i wiele innych problemów to nie tezy, to pytania. Rzecz w tym, że dziś już można znaleźć odpowiedź na nie. Trzeba po prostu sprawdzić fakty. I dopiero odkąd istnieje socjologia, zaczyna się to powoli czynić. Dawniej rozwiązywano wątpliwości tego rodzaju argumentami „z głowy". Rezonowano, dedukowano, jak „ma" być z różnych wyspekulowanych przesłanek, kontrolowano skrupulatnie wewnętrzną logikę swych myślowych konstrukcji, ale nie obserwowano prawie nigdy faktu, konkretu. Teraz są już narzędzia i metody takiej obserwacji. Ale należy się, niestety, obawiać, że wielu z tych, którzy dźwigają na barkach największą odpowiedzialność, postępuje nadal po staremu..."

Autor przytacza przykładowo wiele kwestii w obecnej i minionej historii Kościoła, które są dziś — dzięki naukom o człowieku — badalne, i które łączą się z pytaniem, w jakiej mierze katolicyzm ukazywał czysty ideał ewangeliczny i jakie względy pozareligijne odgrywały rolę w kształtowaniu się form tego przekazu oraz w faktycznych, ludzkich reakcjach na nie. Zwraca na przykład uwagę na rozmaite czynniki afektywne, które czynić mogą katolicyzm atrakcyjnym z przyczyn innych niż religijne, i które zresztą wykorzystywane są nieraz w apologetyce.

„W początkach średniowiecza jednym z poważnych argumentów w nawracaniu barbarzyńców było to, że chrześcijaństwo jest religią Rzymian, a więc narodu o najwyższej cywilizacji... Od czasów Odrodzenia argument ten zaczął słabnąć, lecz jeszcze dziś nawet jest używany, cytuje się nieraz spisy uczonych czy artystów, którzy są kato-

likami. Byłoby rzeczą interesującą opracować pod tym kątem widzenia historię apologetyki, zbadać jakie argumenty i kiedy „trafiały", do kogo trafiały naprawdę i przede wszystkim jaki był ich prawdziwy związek z tym, o co jedynie chodzi: z religijnym i moralnym ideałem ewangelii..."

Podobne badania można by przeprowadzić odnośnie prawdziwych przeżyć i motywacji konwertytów. Psychologia i socjologia nawrócenia łączy się ze sprawą wpływu najrozmaitszych nurtów ideowych i nastrojów opinii publicznej na stosunek ludzi do Kościoła, pisze Leclercq:

„Trzeba zdobyć się na postawienie pytania, czy istotnie apologetyka oficjalna nie służyła najczęściej tylko do umacniania wierzących (co zresztą jest też ważnym zadaniem), i czy postawy w świecie otaczającym katolicyzm nie były faktycznie formowane przez całkiem inne względy, głównie przez styl życia i myślenia środowisk katolickich?"

Socjologia nie tylko odpowiada na pytania, lecz także je stawia i autor belgijski nie zamazuje bynajmniej zasadniczej trudności, która tkwi w podtekście jego rozważań i jest też zresztą jednym z kluczowych problemów współczesnego katolicyzmu. Co jest względne, a więc zmienne w religii, a co stanowi jej istotne *ne varietur*, co jest „wiecznie ludzkie", a co jest w człowieku wypadkową czynników socjologicznych, historycznych, kulturalnych? Cała myśl chrześcijańska staje dzisiaj na nowo wobec tego pytania, nieuchronnego w obliczu misji przekazywania prawdy.

Tylko w teorii bowiem sprawa wydaje się prosta:

„Naczelnym i nadrzędnym faktem Kościoła, prawdą Kościoła jest Chrystus, i wszystko, co Go bezpośrednio nie dotyczy, musi w każdym razie kierować ku Niemu, gruntować ducha Ewangelii".

Ale w praktyce:

„Niebezpieczeństwem stałym, nieuchronnym, jest to, że w miarę jak ustalają się pewne formy i zwyczaje, początkowo może celowe, przestaje się sprawdzać, czy pełnią jeszcze swe zadanie, a nieraz, ze względów porządkowych czy prestiżowych, zaczyna się je absolutyzować".

Jednym z przykładów jest liturgia:

„W czasach nowożytnych kult katolicki został przeładowany tyloma różnorodnymi elementami, że wchodząc dziś do kościoła mało kto zdaje sobie w ogóle sprawę, że ołtarz główny jest środkiem świątyni i że jest stołem..."

Podobnie jest z doktryną:

„Wykład chrześcijaństwa obrósł w ciągu wieków w tyle precyzacji, zastrzeżeń, formułek — uzasadnionych w swoim czasie — że dziś już

stanowi akumulację twierdzeń niezwykle zawiłych i niewiele mówi o Chrystusie i o religii komukolwiek — prócz nielicznych specjalistów."

Skutek jest ten, że katolicka prezentacja chrześcijaństwa nie tylko zbyt mało pomaga ludziom wierzącym w ich życiu wewnętrznym, ale wręcz to chrześcijaństwo przesłania światu zewnętrznemu.

„Ludom, które wcale nie znały ewangelii, przedstawia się Dobrą Nowinę jako skończony i skonstruowany w każdym szczególe system religijny, z rozbudowaną i zawiłą doktryną, z precyzyjną strukturą dyscyplinarną... Do »chrześcijaństwa« wlicza się nie tylko to, że istnieje w nim Msza święta, ale to również, że ma ona być odprawiana w określonym i niezrozumiałym języku. Aby wejść do Kościoła Chrystusa, trzeba akceptować cały historyczny kostium, a także przyjąć szereg formułek pochodzących z zachodniej filozofii średniowiecznej. Musi to stwarzać zrozumiałe po ludzku trudności w dostępie do wiary."

Trudności takie stwarza też zresztą kwestia samego języka.

„Dawniej zajmowano się tylko wewnętrzną logiką głoszonych zdań. Gdy udało się skonstruować argumentację, która wydawała się doskonała, uważano sprawę za załatwioną. Dziś wiemy jaśniej, że najmisterniej zbudowane twierdzenia nie dają nic, gdy ich się nie słucha, a nie słucha się, gdy się nie rozumie. Cóż to znaczy jednak »rozumieć«? Trzeba zdać sobie sprawę z ważnego rozróżnienia. Można rozumieć gramatycznie jakiś tekst czy wywód, a przecie nie uświadomić sobie wcale, co naprawdę »znaczy«, czyli jaki jest jego realny związek ze znaną rzeczywistością, z wartościami, które przeżywa się jako osobiste i żywe. Zdarza się nieraz, nawet wśród wyszkolonych w percypowaniu takich związków intelektualistów, że tomista całkiem naprawdę nie rozumie, co mówi do niego egzystencjalista. W szerszych skalach społecznych wydaje się coraz oczywistsze, że na nic się nie przydaje prezentacja chrześcijaństwa w kategoriach scholastycznych umysłom przesyconym (świadomie czy nie) filozofią egzystencjalną."

Jacques Leclercq uważa więc, że katolicyzmowi potrzebny jest dziś duch pokory wobec różnorodności i złożoności reakcji ludzkich i duch wyrzeczenia, stawiający faktyczne wyniki chrześcijańskiej służby ponad wszelkimi względami w gruncie rzeczy egoistycznymi, jak prestiż, przyzwyczajenia, czy wygoda, jaką daje operowanie gotowymi i opracowanymi już w każdym szczególe kategoriami myślenia. Sądzi on też, że „duch pozytywistyczny w podejściu do niektórych zagadnień religii" sprzyja pokorze i bezinteresowności.

„To umysł prymitywny, a zwykle też zarozumiały, sądzi, że kiedy on coś widzi widzą to wszyscy, że to, co on rozumie, musi być dla wszystkich zrozumiałe. Niestety, mamy wciąż w krajach cywilizowanych mnóstwo prymitywu... Umysł prymitywny myśli, że kto się z nim nie zgadza, jest nieuczciwy albo głupi, gdyż nie jest w stanie pojąć, że można myśleć inaczej, będąc inteligentnym i prawym. Do niedawna

jeszcze chrześcijanie uważali na ogół, że niewierzący to bądź łotrzy, bądź imbecyle i dlatego tak im było trudno uznać wolność sumienia... Dziś nauki o człowieku wciąż stawiają nam przed oczyma różnice między ludźmi, historyczne, środowiskowe, indywidualne, oraz całą złożoność procesu rozumienia i przyswajania prawdy. Na proces ten składa się szereg warunków psychologicznych, społecznych, nawet fizjologicznych. Człowiek jest istotą uwarunkowaną i trzeba wielu rozmaitych okoliczności, by przekaz prawdy istotnie do niego dotarł. Jeśli Kościół ma skutecznie przekazywać swój ideał, musi tedy znać ludzi, uznać całą prawdę o nich, jaka jest nam dzisiaj dostępna, musi zdobyć się na pokorę wobec różnorodności faktów i powiązań między faktami, na tę pokorę właśnie, której uczy postawa naukowa...

...Oczywiście stwarza to szereg poważnych trudności. Wszystkie nauki o człowieku naszych dni podkreślają nieustannie to, co jest zmienne w człowieku, a więc także w jego ekspresji religijnej. Dawniej przeważała skłonność do ignorowania w ogóle tego, co względne. Prawem reakcji neguje się dziś nieraz lub pomija to, co absolutne. I nie powinno nas to zaskakiwać: inteligencja ludzka jest zawsze w ten czy inny sposób nieporadna wobec pełni rzeczywistości. W Kościele katolickim »odchylenie« relatywistyczne dało w ubiegłym stuleciu modernizm. Wydawało się wtedy, że nie ma nic stałego i niezmiennego w człowieku i że jedynym sposobem uratowania katolicyzmu jako współczesnej religii będzie wprowadzenie skrajnego relatywizmu do doktryny chrześcijańskiej. Modernizm został potępiony, bo był zbyt jednostronny. Wszelkie twierdzenia o człowieku, które upraszczają go maksymalnie, są z reguły fałszywe: jesteśmy istotami złożonymi i złożoność, a nawet sprzeczność, jest z pewnością jedną z cech stałych gatunku Człowiek. Nie można jednak negować faktu, że istnieje rzeczywiście problem »zmienność—niezmienność«, »relatywizm—absolut« i że dziś staje on przed nami w nowej postaci: w postaci ważnej i koniecznej dystynkcji pomiędzy prawdą, a wyrazami i sposobami percepcji prawdy."

Problem oznacza zawsze trudność, kłopot, czasem — niebezpieczeństwa. Tym bardziej jednak, jak sądzi J. Leclercq, są dziś potrzebne katolicyzmowi te właśnie wartości moralne, które kształtuje postawa naukowa.

„Obok cennych wskazówek praktycznych, które przynoszą socjologiczne analizy, socjologia daje coś więcej. Daje postawy, których głównym elementem jest szacunek dla faktu, czyli kult prawdy, podporządkowanie się prawdzie. Nie sposób być dobrym pracownikiem naukowym, jeśli nie szuka się prawdy jedynie i tylko prawdy. Taką prawdą — dla Kościoła stojącego w obliczu ludzi — musi być znajomość ludzkich różnic i jedności człowieczeństwa. A znajomość tę osiągnąć można tylko obserwując rzeczywistość. Spekulacje na nic się tu nie przydadzą. Można wykoncypować sobie, jacy ludzie powinni być. Ale tylko obserwacja faktów, pokora wobec faktów, może powiedzieć nam, jacy są naprawdę."

W. Goddijn w artykule pt. „Pluralizm religijny a chrześcijaństwo" oświetla od innej nieco strony poznawcze i moralne wartości socjologii. Podobnie jak Leclercq podkreśla, że jej wyniki

i metody kształtują świadomość różnorodności postaw i formacji religijnych, także w łonie katolicyzmu, i każą tę różnorodność respektować. Wykazuje też jednak, że — jednocześnie — znajomość wspólnych wszystkich uwarunkowań życia religijnego przez czynniki historyczne, socjologiczne i psychologiczne wywiera wpływ jednoczący i likwiduje niepożądane napięcia emocjonalne, prowadzące do reakcji całkiem niechrześcijańskich, jak fanatyzm czy faryzejska pogarda.

Socjolog holenderski zajmuje się przede wszystkim mechanizmem powstawania i izolowania się sekt, oraz ich stosunkiem do społeczności otaczających. W przeciwieństwie do wielu „klasyków" tego tematu nie przeciwstawia on sekty Kościołowi, tylko rozpatruje oba typy grup religijnych jako fazy procesu instytucjonalizacji i adaptacji do kultury otaczającej, procesu nieuchronnego dla trwałości i stabilizacji wszelkich wspólnot zorganizowanych.

Studium sekt, w takim ujęciu, nasuwa wiele cennych postulatów dla odnowy Kościołów.

„Już w r. 1953 F. Boerwinkel podkreślał, że sekty zaspokajają zawsze szereg realnych potrzeb i aspiracji zaniedbanych przez Kościoły. Ich członkowie są przyjmowani i traktowani jak »bracia« i »siostry«, czują, że są potrzebni, że znaleźli oto osobiste, naprawdę ważne powołanie. Znajdują tak upragnioną zawsze atmosferę ciepłej serdeczności, intensywność przeżyć religijnych i zangażowania we wspólną Sprawę Boga, znajdują pewien zawsze atrakcyjny, radykalizm, oraz prezentację wiary jako głęboko osobistego przeżycia, a nie zbioru zobiektywizowanych i dyscyplinarnych w swym wydźwięku twierdzeń i praktyk... Jako grupy małe i zgrane, sekty mają wreszcie dużą swobodę inicjatyw, eksperymentu, szybkich adaptacji, co czyni je nieraz w ludzkim odczuwaniu »żywszymi«, bardziej współczesnymi..."

Badania funkcji socjologicznych i psychologicznych, jakie pełnią sekty wobec swych członków, rzucają więc światło na braki i zaniedbania Kościołów i stanowią pożyteczną wskazówkę dla ich odnowy, na przykład dla reformy parafii. Nie na tym koniec jednak. Socjologia sekt, jako grup charyzmatycznych, egalitarnych i spontanicznych w swych postawach religijnych i w więzach wzajemnych, pozwala spojrzeć spokojniej i w sposób bardziej sprawiedliwy na rozłamy chrześcijaństwa. W. Goddijn pisze:

„Można wysunąć hipotezę, że rozłamy te były uwarunkowane z jednej strony przez nadmiar, a z drugiej przez niedobór instytucjonalizacji. Kościół katolicki, w swej historycznej drodze, poszedł w kierunku przesadnej instytucjonalizacji, centralizacji i obiektywizacji treści religijnych, a Kościoły protestanckie zapędziły się w skrajności wręcz odwrotne. W ostatnich czasach nastąpiło zbliżenie, między innymi na płaszczyźnie czysto socjologicznej. Katolicyzm, dzięki metodom i wynikom socjologii, zdał sobie jaśniej sprawę ze szkodliwych aspektów instytucjonalizacji i centralizacji, a niektóre wielkie Koś-

cioły protestanckie zaczęły widzieć dokładniej potrzebę lepszej organizacji, bardziej zinstytucjonalizowanych form działania, większej dyscypliny doktrynalnej i silniejszego autorytetu kościelnego."

Zrozumienie dających się empirycznie zbadać mechanizmów powstawania i rozwoju grup religijnych zapewnia nie tylko obiektywniejsze spojrzenie na proces rozczłonkowania chrześcijaństwa w przeszłości, oraz na tak żywo dziś krytykowane deformacje katolicyzmu, ale też otwiera nowe możliwości dla badań i prognoz dotyczących obecnych tendencji do ponownej integracji. „Socjologia ekumenizmu" ma ogromną przyszłość.

„Karl Mannheim i inni socjologowie wykazali współzależność układów społecznych współistniejących w jednym makro-systemie, jakim jest całe społeczeństwo czy nawet cały rejon kulturalny. Rozumiemy już dziś, że absolutna autonomia takich układów nie jest możliwa i że odnosi się to także do Kościołów chrześcijańskich. Można dziś więc i chyba należałoby zbadać stopień i główne punkty ich interakcji — wzajemnej oraz z kulturą laicką — a także inspiracje i bodźce integracyjne, które mają niewątpliwie najrozmaitsze źródła w całokształcie współczesnej sytuacji świata i chrześcijaństwa. Czy proces nowej instytucjonalizacji Kościołów i sekt, na wyższym już poziomie i w nowej formie, zostanie przyspieszony przez wspólne problemy praktyczne, takie jak dechrystianizacja, jak konieczność pomocy krajom zacofanym, jak potrzeba przeciwwagi dla depersonalizujących a czasem nawet totalitarnych tendencji technicznych cywilizacji? Czy odegra tu rolę odrodzenie wspólnych wartości chrześcijańskich, szczególnie drogich ludziom współczesnym, jak na przykład ewangeliczny ideał braterstwa, solidarności i pokoju, jak fascynacja Inteligencją stwórczą i ufność w sukces i zbawienie Jej dzieła?"

Jak widać już na przykładzie dwu zrelacjonowanych wyżej prac, socjologia religii ma niezmiernie ważne konsekwencje dla zasadniczych dziś problemów katolicyzmu. Kwestia częściowej, lecz realnej sprawdzalności efektów służby duszpasterskiej Kościoła, o której pisze Leclercq, oraz związane z nią pytanie o zakres zmienności i niezmienności, omylności i nieomylności kultów, doktryn i instytucji religijnych, to sprawy, które muszą rzutować na eklezjologię: na pojmowanie charakteru Kościoła i jego autorytetu. Nie mniej aktualny problem porusza W. Goddijn. Socjologiczna i psychologiczna analiza dialektyki „sekta-kościół" ujawnia i wyjaśnia bardzo wiele elementów stałego napięcia w chrześcijaństwie. Jak pogodzić charyzmatyczne, spontaniczne, subiektywne elementy religii z wymogami społecznej instytucji, którą być musi, jeśli nie ma zdegenerować się w amorficzny ruch „sekciarski" w złym sensie tego słowa? Znalezienie równowagi tych dwu aspektów, o których słusznie pisał w „Argumentach" (nr 43/63) J. Syski, że są „notorycznie niespójne i z trudem tylko dające się pogodzić" to dziś z pewnością jedna z kluczowych

spraw w katolicyzmie i podtekst bardzo wielu toczących się w nim sporów.

Trzeci niezmiernie ważny problem, który narzuca dziś myśli katolickiej socjologia religii, to charakter ludzkiej wolności. Jeśli z nauk empirycznych o człowieku zdaje się wynikać, że decyzje nasze są rodzajem wypadkowej najrozmaitszych uwarunkowań, socjologicznych, dziedzicznych, fizjologicznych, jeśli nasze prawdziwe motywacje, nawet w praktykach religijnych, wykazują ponad wszelką wątpliwość tyle czysto ziemskich składników, to gdzie jest miejsce na wolną wolę i na element transcendentny? Ani teologia moralna, ani teologia łaski nie mogą dłużej wymijać tego pytania.

Do niedawna jeszcze co prawda usiłowały je w każdym razie odsunąć. Jak wiadomo, socjologia i psychologia religii z wielkim trudem zdobywały sobie prawo obywatelstwa w katolicyzmie. Sądzono, że ich odkrycia (w początkach zbyt łatwo i szeroko uogólniane) zagrażają „spokojowi" wiary, że naruszają sakralny krąg tajemnicy religii, że wdzierają się niedyskretnie w najintymniejsze i nigdy w pełni nieuchwytne dla obiektywizującej analizy przeżycie wewnętrzne. Nie bez wpływu musiał być też, oczywiście, fakt, że odkrycia nauk o człowieku stanowiły ostrą krytykę pracy i osiągnięć Kościoła i zdawały się stawiać pod znakiem zapytania autentyczność wszelkich w ogóle postaw religijnych. Prosta myśl, że postawy o powiązaniach środowiskowych nie muszą wcale być „nieautentyczne", bo także mechanizmy socjologiczne są Boże i mogą być drogami łaski, nie była jeszcze jasno uświadomiona.

Następna faza była rodzajem rozwiązania połowicznego. Powstało (głównie we Francji) pojęcie „socjologii religijnej" albo „duszpasterskiej" (J. Lebret, F. Boulard, G. le Bras). Socjologia ta posługiwała się, nieraz z doskonałymi wynikami, powszechnie przyjętymi metodami, lecz świadomie i otwarcie podporządkowywała się pewnym ograniczeniom, zarówno w zakresie swych badań katolicyzmu (choć nie innych religii), jak w samej postawie wyjściowej. Gabriel le Bras pisał jasno i uczciwie, że jego zdaniem socjolog katolicki nie może badać swej religii bez teologicznego *a priori* i dlatego jego socjologia jest w tym wypadku „religijna" a nie „naukowa".

Była ona zresztą głównie techniczna i duszpasterska. Podkreślano wciąż z naciskiem, że jej wyniki mogą co najwyżej dać pewne wskazówki praktyczne, lecz nie mają nic wspólnego z teologią i nie powinny być nigdy z nią łączone.

Dopiero niedawno, bo w ostatnim dziesięcioleciu, a szczególnie w okresie soborowym, zaczęły mnożyć się w katolicyzmie inne

postulaty. M. Chénu żądał wręcz włączenia kategorii socjologii i psychologii do teologii, tak jak św. Tomasz włączył do niej kategorie współczesnej mu „nauki laickiej". Karl Rahner, w swych licznych esejach z zakresu teologicznej antropologii, ukazywać zaczął ludzką sytuację wolności podobnie jak już przed nim chrześcijańscy egzystencjaliści, ale posługując się śmielej pełnym kontekstem danych nauk o człowieku. Katoliccy psychologowie i moraliści (Oraison, Hagmaier, Vogel, Chauchard) przedstawiali problemy odpowiedzialności moralnej i aktu świadomego wyboru w całej ich znanej aktualnie złożoności. W „Social Compass" ukazywało się coraz więcej artykułów żądających, by socjologowie uprawiali całkiem „normalną" czyli laicką socjologię religii, i aby za to teologowie nie ignorowali ich prac, lecz przeciwnie — próbowali je interpretować od strony religijnej. Fakty dotyczące jednego tylko, dającego się zbadać aspektu życia religijnego, rozumowali ci autorzy, nie mogą grozić religii, lecz co najwyżej pewnemu jej pojmowaniu. Trzeba tedy udoskonalać pojmowanie, a nie ignorować fakty.

Na tej linii właśnie sytuuje się artykuł E. Schillebeeckxa. Formułuje on swe tezy bardzo stanowczo.

„Socjologia religii jest po prostu socjologią i niczym innym, tak samo jak socjologia przemysłu, wsi itp. To, że przedmiotem badań jest religia, nie robi tu najmniejszej różnicy, nawet gdy ktoś, jako człowiek wierzący, uważa ją za egzystencjalny odzew człowieka na zbawcze działanie Boga. Socjolog w swej pracy ignoruje działanie łaski we wspólnocie religijnej, czyli ani go nie potwierdza, ani też nie neguje. Ale tym samym żadne jego odkrycie, nawet jeśli stwierdzi np. stałą korelację pomiędzy uprzemysłowieniem a odpływem od Kościołów, nie przekreśla faktu, że łaska Boga działa w świecie. Dlatego ani z punktu widzenia teologii, ani socjologii, nie możemy zgodzić się na jakąś »socjologię religijną« czy »duszpasterską«. Socjologia jest nauką laicką, jest wiedzą naukową a nie religijną i jeśli jej świecka autonomia będzie w jakikolwiek sposób ograniczana, jest bardzo prawdopodobne, że katoliccy socjologowie będą bardzo żarliwymi wiernymi, ale nie będą naukowcami, a wyniki ich prac przyniosą duszpasterstwu i teologii bardzo mało pożytku."

Belgijski dominikanin i profesor teologii dogmatycznej zdaje sobie jednak doskonale sprawę, czemu socjologia, którą postuluje, może budzić obawy, i odważnie „bierze byka za rogi".

„Człowiekowi wierzącemu wyniki wielu badań muszą nasuwać ważne pytania. Bezwyznaniowość (dosłownie: „bezkościelność" — słowo używane coraz częściej zamiast „dechrystianizacji", w miarę jak upowszechnia się przeświadczenie o istnieniu, poza Kościołami, „nieświadomego chrześcijaństwa". przyp. tłum. A. M.) przedstawia się w naświetleniach socjologii jako produkt społecznych mechanizmów. Czyżby tedy przynależność do Kościoła miała być tylko wynikiem sprzyjających jej warunków socjologicznych? Ale gdzież jest wobec tego nasza wolność? I Duch, który »kędy chce, tchnie«?

Przede wszystkim uświadomić sobie trzeba, że wolność ludzka nie jest czymś danym nam, jak na przykład jakiś przedmiot materialny. Jest raczej zadaniem. Jest istniejącą w człowieku potencjalnie możliwością nadania swemu życiu pewnej ogólnej orientacji, według wartości, które się uzna za fundamentalne. Już to samo sprawia, że człowiek może zadaniu nie sprostać, może nie wykorzystać możliwości, którą nosi w sobie i dać się pociągać biernie wszystkiemu, co nań oddziałuje. Co więcej, w konkretnym życiu postępujemy najczęściej bez głębszej refleksji. Życie to byłoby nawet nie do zniesienia bez szerokiego marginesu działania bezrefleksyjnego. W nowicjatach, których wychowankowie dokładają wszelkich starań, by przeżywać każdą minutę dnia w sposób świadomie religijny, obserwuje się też nierzadko smutne skutki tych prób: zaburzenia emocjonalne, wrzody, nerwice. W świetle tych tylko faktów stają się częściowo zrozumiałe prawidłowości socjologiczne. Bergson miał rację pisząc, że wielu ludzi żyje i umiera nie znając wcale prawdziwej wolności. Dla wierzącego ważne jest przede wszystkim to, by w sposób wolny określał sobie swą zasadniczą orientację życia.

Nawet jednak abstrahując od szerokiej strefy faktycznej niewolności, spowodowanej samym sposobem naszych najczęstszych działań, trzeba jeszcze pamiętać, że wolność ludzka nie jest nigdy absolutna i stuprocentowo twórcza, tylko polega na nadawaniu sensu sytuacjom już danym, zastanym. Scena jest urządzona, zanim człowiek pojawi się na niej razem ze swą wolnością, i ma on zawsze do czynienia z sytuacjami, które nie są wcale (lub są tylko częściowo) stworzone przez niego samego. Ludzki charakter naszej wolności zakłada więc nie tylko uwarunkowania biologiczne, psychologiczne i fizyczne, ale także społeczne. I właśnie w ramach tych uwarunkowań i w ich obliczu jest ona zadaniem: znaczy nie tyle »być wolnym«, co »uwalniać się« stale od lub do czegoś...

...Wszystko to są problemy filozoficznej (czy teologicznej) antropologii, które socjologia jako taka pomija, lecz bez których zrozumienia jej wyniki mogą istotnie niepokoić każdego, kto przywykł do prostszego i naiwniejszego wyobrażenia wolności."

Socjolog — zdaniem E. Schillebeeckxa — pokazuje nam tylko konkretny obraz tego, w jaki dokładnie sposób wolność nasza jest społecznie uwarunkowana. Znajomość tego obrazu musi odtąd być uwzględniana przez każdego z nas w realizowaniu tego, co uważamy za naprawdę własną drogę życia. Stajemy się więc faktycznie bardziej wolni dzięki tej wiedzy. Choć pozornie zdaje się ona coś nam odbierać, to w istocie odbiera tylko pewne iluzje, a więc jakąś porcję zniewolenia.

Rewizje obrazu ludzkiej wolności (które przecież rzutują na sprawy tak zasadnicze jak pojęcie grzechu, jak religijna ocena formalnej przynależności do Kościoła, jak elementarne zagadnienia moralistyki i duszpasterstwa) nie są bynajmniej sprawą łatwą do opracowania doktrynalnego ani też do upowszechnienia, które wymaga formuł raczej prostych i maksymalnie optymistycznych. Równie głębokie i brzemienne w bardzo rozległe konsekwencje są modyfikacje myślenia religijnego w ogóle, które powoduje

między innymi postulowana przez Schillebeeckxa „teologiczna interpretacja wyników socjologii".

Autor zajmuje się głównie sprawą społecznych mechanizmów rosnącej „bezkościelności". Oto jego religijny komentarz do jej ujęć socjologicznych:

„Ustalona została znamienna korelacja pomiędzy zmianami społecznymi, które niesie współczesne życie, a odchodzeniem od Kościoła. Próbując zbadać, jaki mechanizm tutaj działa, stwierdzono, że szereg nowych instytucji przejmuje funkcje, które w dawnych czasach pełnił wyłącznie Kościół. Socjologia twierdzi tedy, posługując się własną terminologią, że we współczesnej kulturze Kościół »traci funkcje« i że w procesach wykorzenienia towarzyszących szybkim społecznym zmianom występuje z reguły przewidywalne statystycznie odrywanie się od Kościoła.

Teolog jednak potraktuje wszystkie te dane zupełnie inaczej. Socjologiczne pojęcia straty funkcji czy wyobcowania z Kościoła mają dla niego znaczenie całkiem inne i to tak dalece, że »strata funkcji« może oznaczać nawet wzrost poziomu, a »wyobcowanie« staje się bardzo względną rzeczą.

W tym, że religia jest egzystencjalną odpowiedzią na wszechobecną akcję Boga, zawiera się dla wierzącego zasadnicze twierdzenie wiary. To mianowicie, że łaska działa wszędzie, gdzie są ludzie, także poza określonymi socjologicznie granicami zorganizowanego chrześcijaństwa, choć w sposób widzialny ta jej uniwersalność koncentruje się wokół Jezusa-Człowieka i Jego Kościoła. Teologia (która zresztą sama ma liczne powiązania z innymi zjawiskami społecznymi naszej kultury) odnosi się ostatnio raczej z rezerwą do sugestii, jakoby łaska Boga miała być uwięziona w Kościele. Wpływa na to niewątpliwie pewna odnowa wiary w ogóle, której jesteśmy świadkami. Coraz silniej akcentuje się obecność łaski wszędzie i coraz jaśniejsza jest świadomość faktu, że właśnie zbyt słaba wiara w tę obecność paczyła w ubiegłych stuleciach akcje misyjne, czyniąc z nich raczej narzucanie religii drogą polityki siły, niż propozycję, która by zostawiała miejsce na akt maksymalnie wolnego wyboru. Lepiej też zdajemy sobie sprawę, że zanim nawet człowiek zetknie się w ogóle z głosicielami Słowa i szafarzami Sakramentów, Chrystus działa w nim i jest obecny, tak że akcja misyjna czy apostolska ma właściwie na celu uświadomienie ludziom, że głęboka i uparta tęsknota ich najlepszego »ja« jest właśnie tą Obecnością. Bardzo często człowiek bezwyznaniowy żyje przecież wartościami, które ma reprezentować w pełnej obfitości sakramentalna obecność Kościoła. I taka akceptacja, *implicite*, fundamentalnych wartości transcendentnych sprawia, że życie poza widzialnym Kościołem może być w istocie dążeniem ku ich pełnej realizacji, czyli właśnie ku Kościołowi w jego głębokim, religijnym sensie.

Kiedy się spojrzy w tym świetle na »stratę funkcji« Kościoła, o której mówi socjologia, jasne się staje, że jest to raczej wzrost czy pogłębienie. Kościół staje się czystszy w swej roli religijnej, tracąc poboczne role, a przynależność do niego, przy braku społecznego nacisku staje się bardziej dobrowolną przynależnością. Również to, co socjologia nazywa »wyobcowaniem«, nie przedstawia się oczom dojrzałej wiary jako przekreślenie chrześcijańskiego waloru czynów ludzkich. Pokładamy dziś bowiem większą ufność w działaniu Boga wszędzie i wiemy na przykład, że kiedy człowiek »bezkościelny«.

skrzywdziwszy kogoś nawet tak bardzo, że — teologicznie — nazwać by to trzeba grzechem śmiertelnym, żałuje szczerze za swój czyn i z własnego, osobistego impulsu prosi o przebaczenie, to jego postępek ma w płaszczyźnie *implicite* religijnej walor głębiej chrześcijański niż gest skruchy będący tylko produktem rutyny czy społecznego nacisku. Oczywiście nie znaczy to, że spowiedź nie ma sensu. Przeciwnie. Gest pojednania, o którym mowa, wyrażał właśnie nieświadomą tęsknotę do spowiedzi w sensie skutecznego znaku boskiego przebaczenia. Niemiłosierny czyn nie dotyczy bowiem tylko dwu ludzi, lecz też ich Ojca i Boga. Chociaż więc nie wolno nam redukować chrześcijaństwa do partycypacji w praktykach kościelnych, to z drugiej strony musimy zdawać sobie sprawę, że taki czynny udział daje pełnię życia religijnego w całej jego dojrzałości...

...Kościół jest terenem najintensywniejszej koncentracji życia religijnego. Ale właśnie z tego wynika — teologicznie biorąc — fakt, że się w nim mieszczą dwa typy postaw autentycznie kościelnych. Są ludzie wierzący, którzy — nie zaniedbując sakramentalnego Kościoła — mają żywsze poczucie uniwersalnej obecności łaski i widzą przeto chrześcijański charakter swego życia głównie w milczącym świadectwie swych postępków, w stylu kontaktów osobistych itp. Są też jednak tacy, którzy — nie negując wszechobecnego działania Boga w świecie — kładą największy nacisk na głoszenie Słowa, na Sakramenty i na udział w praktykach kościelnych. Obie te tendencje mogą zapędzić się w skrajności przez co staną się niekatolickie. Ale w ramach całkiem autentycznego katolicyzmu jest niewątpliwie miejsce na dość duże różnice w rozłożeniu akcentów. Obecny układ sytuacji zdaje się w każdym razie wskazywać na to, że nacisk główny będzie się przesuwał w kierunku autentyczności życia religijnego. Czyli — mówiąc w kategoriach socjologicznych — raczej w kierunku wewnętrznych postaw osobistych niż zewnętrznych gestów i modeli zachowań."

*

Socjologia i sam „duch pozytywistyczny" mają więc, jak widzimy, poważne reperkusje w najważniejszych bodaj punktach współczesnej myśli chrześcijańskiej: w eklezjologii, w moralności, w teologii łaski, w antropologii teologicznej... Trudno dziś przewidzieć, jakie będą ostateczne konsekwencje otwarcia katolicyzmu na nauki o człowieku, ale nie wydaje się wykluczone, że mogą okazać się znacznie poważniejsze i bardziej „rewolucyjne" niż wszelkie zmiany organizacyjno-dyscyplinarne, które budziły taką sensację w czasie drugiej sesji Soboru. Pewne jest w każdym razie to, co podkreślają zgodnie wszyscy cytowani wyżej autorzy: że socjologia uczy widzieć i akceptować pluralizm religijny i znajdować w nim zarazem fundamentalną jedność zniewolonej i wciąż przecież zorientowanej ku większej wolności — kondycji ludzkiej. Może więc z tej strony właśnie, z której chrześcijaństwo tak długo spodziewało się tylko zagrożeń, nadejdzie umocnienie jego najwyższych wartości: braterstwa, tolerancji i wiary w Boga, który nie może lękać się żadnej prawdy, gdyż — jak pisze Schillebeeckx — jest większy niż ludzkie serce i niż ludzka małostkowa wyobraźnia.

Anna Morawska

»BOGIEM A PRAWDĄ«

W marcu mija rok od chwili, gdy ukazało się w Anglii pierwsze wydanie książki która, jak to określa jeden z recenzentów, „wprowadziła teologię na rynek masowy" budząc bardzo żywą dyskusję nie tylko w prasie religijnej, lecz i na łamach czasopism takich jak „Observer", „Encounter" i „Sunday Mirror"[1]. Autorem jej jest teolog anglikański John A. T. Robinson, dawny wykładowca w Cambridge a obecnie biskup Woolwich, południowej dzielnicy Londynu. Książka jest niewielka (141 stron), i nosi trudny do przetłumaczenia tytuł *Honest to God* — dosłownie „uczciwie wobec Boga", czyli, aby wierniej oddać angielski idiom: „Bogiem a prawdą", bo w tym znaczeniu ten zwrot potocznie jest używany. W ciągu samego tylko marca 1963 książka doczekała się trzech kolejnych wznowień — mimo że wydawnictwo spodziewało się tylko normalnych kilku tysięcy egzemplarzy. Jesienią tegoż roku to samo wydawnictwo (Student Christian Movement Press) opublikowało swoiste *postscriptum*: obszerny wybór wypowiedzi na temat książki Robinsona — fragmenty recenzji i artykułów polemicznych oraz listy od czytelników[2]. Znajdujemy tam także obszerny szkic Davida L. Edwardsa o nowych kierunkach w teologii anglikańskiej i podsumowanie pióra samego bpa Robinsona. W dyskusji mamy głosy ludzi tej miary co C. S. Lewis, E. L. Mascall i Rudolf Bultmann — są też komentarze ze strony katolickiej.

Atmosferę, jaka powstała wokół książki Robinsona, świetnie charakteryzuje komentarz „Daily Heralda": „Wstrząsające i niezwykłe zjawisko: biskup, który przedziera się przez ciemności szukając prawdy i przyznaje otwarcie, że nie zna wszystkich odpowiedzi"! (19 marca 63).

Po przeczytaniu *Honest to God*, a zwłaszcza po zapoznaniu się z listami czytelników zamieszczonymi w drugiej książce — noszącej tytuł *The Honest to God Debate* — mam wrażenie, że entuzjastyczne uznanie dla zamierzeń i intencji biskupa Robinsona nie jest tylko przejawem powierzchownej mody czy — jak to niektórzy przypuszczali — wynikiem kampanii reklamowej. Okazało się jeszcze raz, że teologia jest ludziom potrzebna, przede wszystkim jako substrat życia wewnętrznego, które oderwane od niej pozostaje często jakby w niewoli ciasnych w złym sensie, naiwnych, infantylnych pojęć, przekonań i postaw.

Niezależnie od tego, czy i w jakich konkretnych kwestiach Robinson ma rację, niezależnie od tego, czy jego argumenty zawsze są logicznie i historycznie poprawne — tak czy owak jedno jest pewne: jego

---

[1] John A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, SCM Press.

[2] *The Honest to God Debate*, London 1963, SCM Press.

teologia może w wielu wypadkach pełnić tę zasadniczą, wyzwalającą funkcję, bo nie jest abstrakcyjnym schematem, bo dotyka pytań naprawdę ważnych dla dzisiejszego człowieka. Te czy inne tezy biskupa Woolwich mogą być subiektywnie czy obiektywnie nie do przyjęcia, zwłaszcza dla katolika, ale chyba słuszna, na pewno słuszna jest zasadnicza idea: połączenia wizji Boga z odpowiadającą jej — i nie nadużywającą wiary — wizją świata i człowieka.

Biskup Robinson uważa się przede wszystkim za duszpasterza, a jako uczony nie jest teologiem w sensie ścisłym, lecz biblistą, znawcą Nowego Testamentu i autorem książek z tej dziedziny cenionych także przez biblistów katolickich. *Honest to God* wykracza poza ten krąg zainteresowań — jest pracą bardzo śmiałą i nowatorską, przede wszystkim jako próba popularyzacji nowych idei teologicznych. Robinson wykorzystuje dorobek trzech wybitnych myślicieli, reprezentantów protestanckiej awangardy teologicznej: Tillicha, Bonhoeffera i Bultmanna. Każdy z nich wnosi swój odrębny wkład w to, co można by nazwać „propozycją Robinsona". Wszyscy należą do gorliwych zwolenników kontaktu ze światem dzisiejszym. Nie oznacza to bynajmniej, że są we wszystkim ze sobą zgodni. Próba syntezy ich poglądów to przedsięwzięcie ryzykowne i zdaniem niektórych recenzentów *Honest to God* czasem prowadzi do wewnętrznych sprzeczności, przynajmniej przy pewnych interpretacjach. Wydaje się jednak, że ci recenzenci stosują do pracy Robinsona niewłaściwe, ściśle naukowe kryteria, podczas gdy biskup Woolwich jako duszpasterz po prostu szuka strawy dla siebie i dla wiernych, czerpiąc to, co mu potrzebne, skąd się tylko da. Wchodząc w tworzoną przez niego syntezę poszczególne idee ulegają głębokiej modyfikacji: właściwie przestają być sobą, nieraz tracą pierwotny, węższy, bardziej określony sens, a za to zrastają się w jedną wizję świata o swoistych własnościach.

Wydaje się, że książka Robinsona powstała mniej więcej w ten sposób: autor wziął na warsztat pytania ludzi dzisiejszych — a odpowiedzi na nie szukał właśnie w tym, co proponuje „awangarda". Przełamał tym samym niepisaną konwencję, obowiązującą we wszystkich uznanych i szanowanych wyznaniach — konwencję ostrożności: niech „dzieci" (czyli laicy, a także kler parafialny) nie przyglądają się deseniowi tkaniny, zanim nie stanie się wyraźny. Przekażemy im rezultaty pracy specjalistów, profesorów — kiedy sprawy dojrzeją. Ta konwencja ostrożności (przeciwko której zaczynają się buntować wszyscy zainteresowani) przyjęta jest nie bez racji. Zbyt szerokie forum utrudnia dyskusję nad trudnymi i subtelnymi sprawami. Ale nie można w nieskończoność ograniczać dyskusji wyłącznie do kręgu fachowców. Jeśli ewolucja teologii jest istotnie procesem ciągłym, to i jej popularyzacja musi mieć podobny charakter. Polityka nie licząca się z tym postulatem może prowadzić do groźnych wstrząsów. Na skutek braku kontaktu

różnice formacji, sposobów myślenia i odczuwania mogą z czasem stać się zbyt trudne do pokonania: „Normalnie, zanim dopłyną do zwykłych świeckich odbiorców, prądy teologiczne przechodzą przez wiele transformatorów. Często się jednak zdarza, że w jakimś punkcie transformatora nigdy nie zbudowano, albo popadł w ruinę" — pisze ks. Gerald Downing, przeprowadzając refleksję nad znaczeniem społecznym *Honest to God*. „Niektórzy fachowcy aprobują ten stan rzeczy: prądy są zawsze niebezpieczne, jeśli nie można ludzi od nich odizolować programowo, to niech się to dzieje chociaż przypadkiem. Próbując ominąć transformatory wywołamy tylko emocjonujące i bardzo efektowne krótkie spięcie: jasny błysk, a potem kompletna ciemność... Ale przecież może się też okazać, że wiele instalacji domowych i kościelnych już od dawna przystosowano do korzystania z wysokiego napięcia. Wtedy ryzykowne posunięcie, dzięki któremu eliminujemy naturalne i sztuczne opory, może napełnić te domy i kościoły jasnym i ciepłym światłem.

Książka biskupa Robinsona skróciła powszechnie stosowane obwody, ale wygląda, że bezpieczniki wytrzymały.

Robinson pisze dla ludzi, którzy chcą żyć po chrześcijańsku, ale tradycja nie dostarczyła im słów wyrażających, definiujących ich chrześcijaństwo. Pisze dla tych, którzy uznają ateizm za jedyne możliwe wyjście, ponieważ prawie wszystko, co chrześcijanie mówią o Bogu, dla nich nic nie znaczy lub wręcz razi i zniechęca swą moralną nieadekwatnością... Pisze dla zwykłych chrześcijan, pragnących jakiegoś porozumienia z kulturą świecką, to znaczy z kulturą realnego świata, takiego, jakim on dziś jest... Robinson stara się być uczciwy — zwłaszcza wobec człowieka stawiającego mu pytanie: »W co naprawdę wierzysz? Czy twoja wiara jest dość silna, aby sprostać dzisiejszości, czy też jest raczej czymś w rodzaju mumii — rozsypałaby się w proch, gdybyś ją uwolnił od powijaków (już nieco nadszarpniętych), gdybyś usunął ochronną warstwę, na którą składają się obawy i zahamowania ludzi świeckich, upór kleru, i dobrotliwa tolerancja w stylu *de mortuis nil nisi bonum*«? [3]

Nie trzeba chyba podkreślać, że książka Robinsona ma znaczenie ogólniejsze, niż ściśle wewnątrz-protestanckie. Przyznają to także jej recenzenci katoliccy.

Spróbujemy teraz przedstawić tę „propozycję" Robinsona — z konieczności w perspektywicznym skrócie, akcentując to, co wydaje się szczególnie cenne i słuszne, albo przynajmniej godne rozważenia i poważnej polemiki, pomijając natomiast kwestie mniejszej wagi, nawet wtedy, gdy mogą budzić istotne zastrzeżenia (pominiemy też kwestie etyczne, którymi Robinson zajmuje się raczej na marginesie głównego problemu książki, jakkolwiek należą one do najbardziej podstawowych). Będą to po prostu notatki z lektury.

[3] „Prism", May, 1963.

WIZJA ŚWIATA I WIZJA BOGA

1. Robinson bardzo stanowczo przeciwstawia się dość rozpowszechnionemu sposobowi pojmowania Boga jako bytu, który jest ponad czy poza światem. Takie pojmowanie wyparło średniowieczny obraz Boga mieszkającego w fizycznym niebie nad naszymi głowami, ale jest równie błędne i naiwne, a ponadto stoi w sprzeczności z naukowym obrazem świata.

Bóg nie jest „Tatusiem w niebie" i nie jest też czymś w rodzaju kosmicznego zegarmistrza. Jeśli jest On — a tak przecież utrzymujemy — ostateczną rzeczywistością, to myśląc i mówiąc o Nim najlepiej uciekać się do metafory głębi: Bóg jest tym, co znajdujemy u podłoża naszego bytu — stanowi jego „dno". Taką terminologią — czy raczej obrazowaniem — posługuje się Tillich. Oczywiście, i ta terminologia nie jest adekwatna. Bóg jest tajemnicą i żadne słowa i obrazy nie mogą Go naprawdę wyrazić. Ale zdaniem Robinsona metafora głębi jest bardziej odpowiednia niż inne, bo jest bliższa osobistym doświadczeniom religijnym dzisiejszego człowieka.

Czy używając jej nie stwarzamy niebezpieczeństwa ukrytego panteizmu? Czy nie akcentujemy immanencji Boga kosztem transcendencji? Czy Bóg nie roztapia się w świecie? Tego rodzaju zarzuty stawiają Robinsonowi recenzenci — nie bez pewnych podstaw. Ale z pewnością nie należy utożsamiać transcendencji Boga z jakąś obecnością „poza wszechświatem" — w przestrzeni poza przestrzenią... Właśnie takie „quasi-przestrzenne" pojmowanie Boga czyni go częścią bytu — a nie Stwórcą, bezwzględnie różnym od świata, choć w nim obecnym. Osobiście mam wrażenie, że Robinson pojmuje stosunek Boga do świata całkiem w duchu św. Tomasza, choć z pewnością nie zdaje sobie z tego sprawy. To, co pisze, jest bliskie zwłaszcza koncepcji J. Piepera, który szczególnie mocno akcentuje element negatywny w filozofii i teologii Tomasza, a zwłaszcza tajemnicę stworzenia.

Słusznie chyba podkreśla o. Herbert Mc Cabe OP („Blackfriars", July 63), że Robinson właściwie nie zna „tradycyjnej teologii". To, co określa tym terminem, to raczej karykatura, a nie rzeczywistość, o jakiej świadczą klasyczne teksty. Np. na początku drugiego rozdziału *Honest to God* Robinson umieścił zdumiewające zdanie: „Tradycyjna chrześcijańska teologia była oparta na dowodach istnienia Boga". „To, oczywiście, zwykła nieprawda" — pisze o. Mc Cabe. „Tradycyjna teologia zawsze była oparta na wierze w Słowo Boga. Czy i w jaki sposób można poznać Boga niezależnie od takiego Objawienia jest jednym z pytań rozpatrywanych przez teologię. Aby się przekonać, że tak sprawy stoją, wystarczy przeczytać trzy pierwsze kwestie klasycznego dzieła tradycyjnej teologii — a mianowicie *Summy Teologicznej*... Dr Robinson jakby nie zdawał sobie sprawy, że wiele twierdzeń, które

przedstawia jako rewolucyjne odkrycia, specjalnie odpowiadające człowiekowi XX wieku, osiągającemu pełną dojrzałość intelektualną i moralną, to w istocie tezy ogólnie przyjęte w tradycyjnej myśli".

A jednak książka Robinsona wywołała całą burzę protestów ze strony duchownych i świeckich. T. E. Utley zapytuje na łamach „Sunday Teleraph": „Jaki powinien być los biskupa anglikańskiego, który nie wierzy w Boga? Jestem przekonany, że biskup Woolwich znajduje się w tej sytuacji — jego kieszonkowa publikacja *Honest to God* o tym świadczy...". Tego rodzaju głosów było dużo — widocznie tezy tradycyjnej teologii nie są tak dobrze znane. A z drugiej strony bardzo wielu ludzi odchodzi od chrześcijaństwa, ponieważ obraz Boga, jaki w ich świadomości wytworzyła nauka religii a potem kazania, jest istotnie tym infantylnym i anachronicznym obrazem, z którym słusznie walczy Robinson.

Na pewno nie trzeba przywiązywać zbyt wiele wagi do takich czy innych wyrażeń. „Dno bytu" może brzmieć pretensjonalnie i także razi pewną kategorię ludzi. W „Listach do Malcolma" C. S. Lewis bardzo przekonywująco głosi wyższość biblijnych obrazów nad wszelkimi teologicznymi abstrakcjami, jakie stawia się na ich miejsce. Jako źródło kontemplacji Pismo św. na pewno jest bardziej uniwersalne niż kazania Tillicha. Istotnym problemem jest umieć czytać je tak, jak Lewis to potrafi. Kto wie, czy dla wielu ludzi dzisiejszych Tillich nie jest drogą do takiej lektury?

2. Zdaniem Robinsona problem istnienia Boga stawiany bywa na ogół fałszywie: rozważania prowadzi się tak, jakby to, co stanowi ostateczną rzeczywistość, mogło nie istnieć. Tymczasem autentyczne pytanie dotyczy czego innego — a mianowicie charakteru, jakości owego dna bytu, które przecież z konieczności istnieje, musi istnieć.

Do dna bytu docieramy nie poza życiem — lecz w samym jego centrum. Poznajemy Boga szukając odpowiedzi na pytanie, co jest sensem ludzkiego życia i jego prawdziwą rzeczywistością. Chodzi tu przede wszystkim o stosunki między ludźmi, o relacje międzyosobowe. Światopogląd przyjmujący miłość jako ich ostateczną treść prowadzi do uznania za prawdziwe także twierdzenia, że Bóg jest miłością. Znów stoimy wobec pokusy immanentyzmu i panteizmu. Robinson jej nie ulega: „Wypowiadając zdania o Bogu, stwierdzamy, że w naszych stosunkach ze światem, a zwłaszcza z innymi osobami można wykryć jakiś czynnik transcendentny i absolutny... Powiedzieć, że religia «dotyczy ludzkiej solidarności i wspólnoty» to za mało. Nie można odwrócić ewangelicznego zdania i orzec, że miłość jest Bogiem. Feuerbach sądził, że św. Jan to właśnie powinien był powiedzieć. Lecz apostoł bardzo wyraźnie tę koncepcję odrzuca. Jest natomiast przekonany, że poza relacją miłości poznanie Boga nie jest możliwe: «Kto nie miłuje,

nie zna Boga, bo Bóg jest miłością» (I Jan 4 8) i odwrotnie — «kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim» (I Jan 4 16). Przesłanką tego ostatniego zdania nie jest twierdzenie, że «miłość jest Bogiem», lecz że «Bóg jest miłością». Św. Jan twierdzi co najwyżej, że miłość jest z Boga — *EK THEOU* (I Jan 4 7): ma swoje źródło i podstawę w Bogu. Św. Jan twierdzi, że nasze przekonania o miłości, o tym, że jest ona czymś ostatecznym, bynajmniej nie opierają się na jakiejś projekcji ludzkiej miłości. To raczej nasze poczucie, że ludzka miłość jest święta, jest skutkiem faktu, że właśnie w relacji miłości ujawnia się i odsłania Boska Podstawa całego naszego bytu...

Uznawać, że Bóg jest miłością, to znaczy wierzyć, że właśnie miłując stykamy się z najbardziej podstawową rzeczywistością wszechświata, że Byt ostatecznie posiada taki charakter. Możemy powiedzieć za Buberem, że «każde poszczególne TY pozwala spojrzeć w głąb odwiecznego TY», to znaczy, że pomiędzy człowiekiem a człowiekiem spotykamy Boga, a nie że, jak chciał Feuerbach, «człowiek i człowiek — jedność JA i TY — jest Bogiem». Jak twierdzi Bonhoeffer, Bóg jest tym, co jest «poza» w samym naszym wnętrzu... «To, co transcendetne, nie jest nieskończenie odległe, lecz jest blisko, pod ręką». Bo wieczne TY spotykamy tylko obcując z TY skończonym — w nim, wraz z nim, u jego podstawy... Ale nie należy utożsamiać wiecznego TY z TY skończonym, Boga z człowiekiem czy naturą" [4].

„Dla humanisty wiara w »religię miłości« oznacza przekonanie, że miłość powinna być najważniejsza w życiu, należy poświęcić życie jej szerzeniu. Ta wiara jest pewną orientacją życiową, jest deklaracją, że miłość ma wartość największą. Taka wiara oczywiście nie potrzebuje Objawienia. Chrześcijanin natomiast uznaje, że miłość nie tylko powinna być istotą życia, lecz że wbrew pozorom miłość jest tą istotą... Chrześcijaństwo opiera się na Objawieniu i bez niego nie może się ostać. Objawienie Chrystusa odsłania nam nie tylko ostateczną prawdę o ludzkiej naturze, lecz o całej naturze, całej rzeczywistości..." [5].

Wydaje się, że cytowane wyżej teksty co najmniej osłabiają zarzut panteizmu, a także wskazują, że idea Boga, jaką uznaje Robinson, jest niewątpliwie chrześcijańska, i to nie w sposób powierzchowny. Jednocześnie jednak zarysowuje się tu jedna z wewnętrznych sprzeczności, o których mówią krytycy: powstaje pytanie, czy o fakcie, że Bóg jest miłością przekonuje nas doświadczenie czy też jest on przedmiotem wiary? Sprzeczność ta jest jednak chyba pozorna: tak jak ją pojmuje Robinson, wiara nie stoi w opozycji wobec doświadczenia, lecz jest jego częścią. W szczególności wiara wymaga doświadczenia, czym jest miłość — a raz przyjęta pozwala rozszerzyć granice miłości.

---

4 *Honest to God*, s. 52—53.

5 Tamże, s. 128.

3. Czy Bóg jest osobą? Robinson odpowiada na to pytanie przecząco. Mówienie o Bogu jako o osobie prowadzi dziś, jego zdaniem, do antropomorfizmu, a w dalszym ciągu do odrzucenia religii nie odpowiadającej współczesnemu pojmowaniu świata. Bóg nie jest osobą, ale nie oznacza to, by miał być czymś bezosobowym: „Mówiąc, że Bóg jest osobowy, chrześcijanin stwierdza, że najgłębsza rzeczywistość, w której jego życie jest zakorzenione, nie może być w sposób właściwy opisana w kategoriach bezosobowych matematycznych prawidłowości, lecz raczej jako miłość, której można ufać jakby *implicite*, podobnie jak na innym szczeblu polegamy na prawidłowościach opisywanych przez naukę. Twierdzenia teologii afirmują więź miłości, mówią o jej wymogach i darach, do których chrześcijanie czują się powołani. Twierdzenia teologii są więc opisem relacji, jaką odnajdujemy w rzeczywistości rozpatrywanej na tej płaszczyźnie. Dawniej chrześcijanie mieli skłonność do wygłaszania sądów, które miały charakteryzować Osobę samą w sobie — a nie stosunek osobowy. A przecież nigdy nie możemy wyrazić tego, co jest poza tym stosunkiem. ...Proces sekularyzacji połączony z nieufnością do wszelkich twierdzeń wychodzących poza zakres doświadczenia zmusza Kościół do większej ostrożności w twierdzeniach i do skrupulatnej uczciwości w ich formułowaniu. Jestem przekonany, że nic przez to nie stracimy. Tradycja biblijna jest bardzo powściągliwa w «nazywaniu» Boga i w twierdzeniu czegokolwiek o Nim samym. Boga poznajemy przez skutki jego działania. Teologia opisuje i analizuje egzystencjalną relację, dzięki której poznajemy te skutki"[6].

Można chyba powiedzieć, że według Robinsona Bóg jest więcej niż osobą — posiadając te cechy, które w nas stanowią o osobowości, a w każdym razie jedną z nich — miłość. Wydaje się, że i to twierdzenie jest bliskie doktrynie tradycyjnej, jeśli jej wręcz nie wyraża, choć w innym języku. Różnica jest właściwie kwestią akcentu. Robinson ostro zdaje sobie sprawę, że człowiek dorosły nie może wierzyć w małego Boga — i słusznie podkreśla fakt, że On tak bardzo przerasta wszelkie nasze kategorie pojęciowe. Natomiast teologia tradycyjna, właśnie dlatego, że obrosła tradycją, może wywoływać i nieraz wywołuje wrażenie systemu całkowicie ogarniającego i wyczerpującego swój nieskończony, nieogarniony i niepojęty Przedmiot.

Centralny problem *Honest to God* można by łatwo zinterpretować jako problem języka teologii. Robinson chce zbudować ten język jak gdyby od nowa. Przedsięwzięcie trudne, ale chyba pożyteczne. Ten wysiłek budzi uśpioną niekiedy świadomość, że nie potrafimy mówić o Bogu wprost, wszelkie określenia mają sens tylko analogiczny. Bóg nie jest osobą w tym znaczeniu, w jakim jest nią Piotr czy Jan. Tak

---

[6] Tamże, s. 253—254.

twierdzi tomizm — czyżby był odpowiednim kluczem do zrozumienia teologii Robinsona? Zapewne byłoby tak, gdyby jego zwolennicy i znawcy bardziej byli skłonni do „nauki języków", a także do widzenia treści poprzez sformułowania, nawet wtedy, gdy są one nieudolne czy po prostu obce. Z pewnością tomizm dysponuje ścisłą terminologią, ogromnie użyteczną i ułatwiającą unikanie błędów — ale warto zastanowić się, ilu chrześcijan zna i rozumie tomistyczną teorię analogii? I czy ta teoria ma realny wpływ na ich potoczne, codzienne myślenie o Bogu? Czy liczymy się z jej konsekwencjami ucząc religii i głosząc kazania? Modląc się?

CZŁOWIEK DLA INNYCH

1. Zdaniem Robinsona popularna ludowa chrystologia niemal zawsze widziała w Chrystusie Boga, który ukrywa się pod postacią człowieka, ale nim w praktyce nie jest, albo prawie nie jest. Odpowiednio do tego Wcielenie pojmuje się jako przyjście z zewnątrz, niemal coś w rodzaju „kosmicznych odwiedzin". Tak interpretowane opowiadanie o Bożym Narodzeniu podzieli los starożytnych mitów. Robinson podkreśla, że ta interpretacja nie ma podstaw w Piśmie świętym, a zwłaszcza jest niezgodna z teologią Janową — tak jak tę teologię rozumie Tillich, a za nim i autor *Honest to God*: „W Jezusie i tylko w Jezusie widzimy samą najczystszą, ostateczną i bezwarunkową miłość Boga. Gdy całkowicie wyrzekł się siebie, stał się nosicielem »imienia, które jest ponad wszelkim innym imieniem« (Phil 2 5—11), stał się tym, kto ujawnia chwałę Ojca (Jan 17 4). Tą chwałą i tym imieniem jest po prostu miłość. Taka »kenotyczna« chrystologia, oparta na pojęciu wyniszczenia siebie jest, moim zdaniem, jedyną, która w sposób właściwy może połączyć to, co boskie, i to, co ludzkie w Chrystusie" [7].

Ta teoria wcielenia, odbiegająca od tradycyjnych sformułowań mieszczących się w kategoriach prawnych (wina—kara, odkupienie) uznawana jest też w różnych wersjach przez wielu teologów (także katolickich). Zdaniem Robinsona niektórzy z nich pojmują ją niewłaściwie: tak jakby wyniszczając siebie Chrystus pozbawiał się tych atrybutów transcendencji, które czynią go Objawieniem Boga. U podstaw takich interpretacji leży założenie, że Chrystus „musi porzucić swoją wszechmoc, wszechwiedzę i wszystko, co czyni Go istotą ponadludzką, aby naprawdę stać się człowiekiem. Podczas gdy jest przeciwnie. On wyniszcza w sobie nie swoje bóstwo, lecz samego siebie, pozbywa się wszelkiego dążenia do skupienia uwagi na sobie, wszelkiego dążenia by »równać się z Bogiem« — i tak objawia Boga" [8].

„...Chrystus nie jest z tego świata — jest »z miłości«. Źródłem

[7] Tamże, s. 74.
[8] Tamże, s. 75

całego jego bytu jest Bóg, Jego życie zostało poczęte i utrzymuje się przez Ducha Świętego. Lecz z tej racji jest on tym bardziej prawdziwym doskonałym człowiekiem... Życie Boga, ostateczne Słowo Miłości, w którym wszystkie rzeczy trwają (Kol 1 17) wcielone jest całkowicie i bez reszty w życie człowieka — człowieka żyjącego dla innych, żyjącego dla Boga. On jest doskonałym człowiekiem i doskonałym Bogiem"[9].

Do podobnej chrystologii zmierzał także Bonhoeffer, gdy pisał: „Bóg pozwala zepchnąć się ze świata — aż na krzyż. Bóg jest słaby i bezsilny w świecie i właśnie w ten sposób — jedyny — może być z nami i pomóc nam. Mateusz (8 17) jasno stwierdza, że nie przez swoją potęgę Chrystus nam pomaga lecz przez słabość, cierpienie. Ludzka religijność sprawia, że znajdując się w uciśnieniu człowiek szuka potęgi Boga w świecie, chce użyć Boga jako *deus ex machina*. Ale Pismo św. kieruje go ku bezsilności Boga; tylko Bóg, który cierpi może nas wspomóc"[10].

Nawiązując do myśli Bonhoeffera Robinson twierdzi, że współczesne chrześcijaństwo musi przestać być religią (słowa „religia" używa tu w specjalnym znaczeniu). Religia wiąże się z potrzebą Boga — jako hipotezy wyjaśniającej świat, jako wybawcy, jako potężnego opiekuna. Człowiek dzisiejszy — tak sądzi Robinson — coraz mniej potrzebuje Boga — przynajmniej w tym charakterze. Jest dorosły i chce sam sprostać życiu — jak bohaterowie Camusa. Nie chce być wyręczany przez Boga, a gdy chce, poczytuje to sobie za słabość. Ale chrześcijaństwo może przetrwać zanik postawy „religijnej". Właśnie chrześcijaństwo: bo pokazuje Boga, który wspomaga — nie wybawiając, przez to, że jest razem z człowiekiem zepchniętym na skraj świata, gdzie znajduje krzyż.

Jeśli tak, to trzeba na nowo zapytać, co to znaczy być chrześcijaninem.

2. Robinson jest przekonany, że tradycyjna koncepcja odkupienia nie jest zrozumiała dla ludzi dzisiejszych. Nie oznacza to bynajmniej zgody na propozycje teologii liberalnej, rezygnującej ze wszystkiego, co nie mieści się w naturalistycznych kategoriach pojęciowych. Naturalistyczna wizja świata także nie odpowiada doświadczeniom naszych czasów i jest płytka. W poszukiwaniu głębszej propozycji Robinson wraca znów do Tillicha. „Nowe stworzenie" — łaska jest życiem w zgodzie i w jedności z miłością stanowiącą dno naszego bytu. Ta miłość w sposób najwyższy przejawiła się na krzyżu, ale przejawia się zawsze, ilekroć Chrystus staje przed światem we wspólnocie międzyludzkiej opartej na Nim. John Wren Lewis, na którego powołuje się Robinson, pisze: „Wspólnota chrześcijańska istnieje nie po to, aby

[9] Tamże, s. 77.
[10] Tamże, s. 75.

szerzyć nową religię, lecz aby wcielać miłość. Chrześcijanie łączą się z Bogiem w Jego cierpieniu — to ich odróżnia od pogan. W Gethsemani Jezus zapytał: »Nie możecie jednej godziny czuwać ze mną?«"[11].

MODLITWA

Jeden z recenzentów krytykując całą koncepcję Robinsona zapytuje ironicznie: „Czy można się modlić do dna bytu? Jak się to robi?" Budzi to podejrzenie, że chyba nie doczytał książki do końca. *Honest to God* wnosi swój wkład w zagadnienie modlitwy. Sądzę, że w ogóle cała książka zmierza konsekwentnie ku temu problemowi, który jest dla niej z pewnością kluczowy. Rozdział zatytułowany „Światowa świętość" jest i najdłuższy, i, moim zdaniem, najpiękniejszy, najbardziej osobisty i jednocześnie wprost przydatny dla każdego bez różnicy wyznania i stanu (także dla osób zakonnych, choć autor zwraca się szczególnie do świeckich i do kapłanów-duszpasterzy). Już sam tytuł wskazuje, na co Robinson kładzie główny nacisk: „Świętość jest wymiarem w głąb — ten wymiar posiadają najzwyklejsze rzeczy. To, co świeckie, nie jest „bezbożną" częścią życia. To świat boży, ten za który umarł Chrystus — tyle że odcięty od swojej prawdziwej głębi. Celem kultu nie jest rezygnacja z tego, co świeckie, aby przejść do »wydziału religijnego«. Nie chodzi o to, aby uciec przed tym światem w jakiś inny świat — lecz aby otworzyć się na spotkanie Chrystusa we wspólnocie"[12].

„Kult ma skupić, pogłębić i wyostrzyć naszą wrażliwość w stosunku do świata i do innych ludzi. Zarówno modlitwa prywatna, jak i modlitwa liturgiczna powinny i mogą być w centrum życia. Nieliczenie się z tą zasadą jest powodem wielu trudności i zniechęcenia. Tradycyjna ascetyka „kładła nacisk na to, aby całe życie było przeniknięte modliwą, ale momenty sakramentalnego zjednoczenia z Bogiem miały następować w okresach oderwania od świata. W tych okresach — jak wielbłąd przed wyruszeniem na pustynię — miał człowiek poczynić zapasy na czas wędrówki przez bezwodne obszary... Nawet akty strzeliste wśród zamieszania i rozgwaru zakładały jakby chwilowe wydobycie się spod presji świata — do Boga, który jest ponad tym wszystkim i z którym możemy się zjednoczyć p o m i m o wszystko. Jest to właściwie jeszcze jedna wersja »szukania Boga tam, gdzie występują luki w konstrukcji«. Ale w życiu współczesnym, podobnie jak we współczesnej nauce, luki są coraz mniejsze"[13]. Eksperci od modlitwy jakby nie zdawali sobie z tego sprawy — nadal proponują wszystkim ten sam styl życia modlitwy wzorowany na życiu zakonnym. Ludzie

[11] Tamże, s. 82.
[12] Tamże, s. 87.
[13] Tamże, s. 91—92.

dobrej woli wytrwale próbują się do tego nagiąć („prawie każdy duchowny ma półkę z książkami o modlitwie. To są pamiątki nie zrealizowanych postanowień" — pisze Robinson) a skoro się to nie udaje, ostatecznie wpadają w kompleks niższości i mówią o sobie: „Widocznie modlitwa nie leży w moim typie". Robinson wspomina, że w kolegium teologicznym, gdzie się kształcił, duża część studentów przeżywała podobne trudności, jak on sam. Wszystkie wskazówki dotyczące życia wewnętrznego wydawały się nierealne, nie dla nich, papierowe... Choć mieli dobrą wolę, szczerze chcieli być wierni Bogu.

„Tradycyjna duchowość kładzie nacisk na «życie wewnętrzne», widząc w nim duchowe jądro człowieka. Lecz Bonhoeffer zwraca uwagę, że Pismo święte nie stawia sprawy w ten sposób. «Serce» w sensie biblijnym nie oznacza życia skierowanego do wewnątrz, lecz życie całego człowieka w związku z Bogiem. I dalej rzuca bardzo wymowne spostrzeżenie, że według Pisma św. człowiek w tym samym stopniu żyje od zewnątrz do wewnątrz co w odwrotnym kierunku. To jest bardzo prawdziwe dla wielu ludzi, prawdopodobnie dla większości. Dla nich prawdziwe życie jest spotkaniem. Oczywiście i oni podporządkowani są rytmowi zaangażowania i oderwania... Konieczność oderwania jest przyjęta jako coś naturalnego, ale bez założenia, że właśnie ten czas jest szczególnie święty czy ma być z konieczności bardziej „religijny" i wypełniony pobożnymi ćwiczeniami. Czas oderwania jest przede wszystkim czasem zmiany perspektywy, umocnienia, czasem, gdy pozwalamy rosnąć korzeniom miłości." [14]

Św. Paweł odszedł na pustynię, aby uporządkować i przyswoić sobie to, co dał mu Chrystus spotkany wśród ludzi, na drodze do Damaszku. „...Modlitwa chrześcijańska, modlitwa w świetle Objawienia — zastanawiam się, czy nie należałoby jej określić jako przenikanie do Boga poprzez świat a nie jako usuwanie się ze świata, aby być z Bogiem? Jak się osobiście przekonałem, moment objawienia bardzo często jest właśnie momentem spotkania i bezwarunkowego oddania. Gdy ktoś ma podjąć decyzję, łatwo udzielić mu pobożnej wskazówki: »Idź i pomódl się«. Ale uczciwie muszę wyznać, że wszelkie oświecenie, jakie kiedykolwiek otrzymałem, przychodziło nie wtedy, kiedy stałem z boku, lecz wtedy, gdy męczyłem się rozważając najbardziej praktyczne *pro i contra*, najczęściej razem z innymi ludźmi. I ta czynność podjęta przez chrześcijanina, który ufa i spodziewa się, że Bóg jest w danej sprawie obecny, wydaje się być modlitwą..." [15]

Modlitwa nie wiąże się z konieczności z tym, co określiliśmy jako „postawę religijną" — w węższym, specyficznym sensie tego słowa. „Zacznijmy od tego, że ludzie oddają się ludziom. Nie ma w tym nic

---

[14] Tamże, s. 97—98.

[15] Tamże, s. 97.

»religijnego«. Lecz bezwarunkowo otworzyć się wobec drugiego przez miłość to znaczy być z nim w obecności Boga — na tym w swej istocie polega wstawiennictwo. Modlić się za kogoś to znaczy stanąć wraz z nim wobec wspólnego dna naszego bytu, to jest widzieć naszą troskę o drugiego człowieka w kategoriach tego, co ostatecznie jest najważniejsze — a więc wprowadzić Boga w naszą wzajemną relację. Wstawiać się za kimś to być z nim w tej głębi — czy to w milczeniu, czy okazując współczucie, czy działając. Czasem trzeba po prostu słuchać — z największym szacunkiem biorąc pod uwagę osobę tego człowieka, jej inność i odrębność.

Czasem modlitwa może nie być mówieniem do Boga jako do osoby trzeciej. TY, do którego się zwracamy, może być istotą tego drugiego człowieka — ale na tym poziomie, gdzie wchodzi w grę tylko to, że znamy go w Bogu, a Boga w nim... Może to być spotkanie Chrystusa w tym człowieku, poprzez człowieczeństwo akceptowane bez zastrzeżeń. Drogą do tego, by widzieć Syna Człowieczego i poznać Boga (co jest istotą modlitwy kontemplacyjnej) jest bezwarunkowa miłość bliźniego »najbliższego TY«." [16]

W świetle tych rozważań wyraźniej zarysowuje się rola wspólnej modlitwy, a zwłaszcza liturgii: „Komunia święta jest punktem, w którym to, co wspólne i jednocześnie codzienne, zwykłe, staje się nosicielem tego, co bezwzględne, skoro Chrystus daje się poznać przez łamanie i wspólne pożywanie chleba. Święta komunia jest zjednoczeniem, życiem we wspólnocie *in sacris*, w głębi, na tym poziomie, gdzie wspólnota jest nie tylko ludzka, ale »w Chrystusie«, gdzie żyjemy nie tylko miłując się, ale trwając w Miłości." [17] „Komunia święta jest proklamowaniem wobec Kościoła i wobec świata, że obecność Chrystusa wśród Jego ludu wiąże się z prawem otrzymywania z tego, co wspólne, z właściwym stosunkiem do bliźniego... Sposób jej sprawowania przez Kościół powinien być modelem dla całości życia chrześcijańskiego. Powinien unaoczniać prawdę, że to, co jest «poza», można odnaleźć w centrum życia — «pomiędzy człowiekiem a człowiekiem»." [18]

Aby uczynić ten symbol wyraźniejszym, potrzebne są zmiany w samych obrzędach. Robinson opowiada się za umieszczeniem ołtarza po środku Kościoła, ze używaniem zwykłego chleba — za maksymalną prostotą we wszystkim, wreszcie za usunięciem tych elementów muzyki, architektury czy stroju, które kojarzą się z „kościelnością" i wyobcowują świątynię ze społeczeństwa. Istnieje niebezpieczeństwo, że liturgia stworzy swój własny świat, w którym wszystko będzie dziać się według ostatniej mody (lub wedle najstarszych wzorów), lecz obok życia. Sprawdzianem jej właściwej organizacji i poprawnego

[16] Tamże, s. 99—100.
[17] Tamże, s. 86.
[18] Tamże, s. 88.

rozwoju jest to w jakim stopniu czyni nas bardziej wrażliwymi na to, co transcendentne — na Chrystusa w głodnych, nagich, bezdomnych czy uwięzionych.

Na zakończenie warto może wspomnieć, że diecezja, w której pracuje biskup Robinson jest w pewnym stopniu „diecezją eksperymentalną", gdzie wprowadza się w życie wiele jego postulatów. W pięknej wczesnośredniowiecznej katedrze w Southwark w centrum Londynu celebrowano w tym roku liturgię Wielkanocną w nowy sposób z bardzo licznym i czynnym udziałem wiernych zwłaszcza ludzi młodych. W Wielki Piątek — co jest rzeczą nową w Kościele Anglikańskim — udzielano Komunii świętej. W Wielką Niedzielę największe wrażenie wywołała procesja, w której ludzie świeccy nieśli do ołtarza zwykły chleb i wino przeznaczone na ofiarę.

*

Jak już zaznaczono na wstępie, nie chcemy tu oceniać książki Robinsona, analizować jego propozycji z punktu widzenia ortodoksji katolickiej. Byłoby to przedsięwzięcie trudne do wykonania i chyba raczej jałowe. Mamy bowiem do czynienia nie z systemem, lecz raczej z pewną wizją. Wiele sformułowań — cytowanych w tym opracowaniu lub pominiętych w nim — w sposób zupełnie wyraźny odbiega od tego, co jest przyjęte w Kościele katolickim. Ale jednocześnie nie wydaje się, by sama wizja była zasadniczo sprzeczna z katolicką wizją świata i Boga. A przede wszystkim, jak stwierdza recenzent australijskiego dziennika „The Catholic Worker", *Honest to God* „jest ważnym i głęboko poruszającym świadectwem złożonym przez człowieka, którego szczerość, pokora i wielka miłość nie mogą być poddane w wątpliwość".

oprac. *Halina Bortnowska*

DROGOWSKAZ HAMMARSKJÖLDA

Z nazwiskiem Daga Hammarskjölda, Sekretarza Generalnego ONZ, który zginął 18 września 1961 r., kojarzy nam się postać szlachetnego, wielkiego polityka, wpatrzonego w ideały, które dają siłę odważnie iść nawet tam, gdzie czatuje śmierć. Z okazji przyznania nagrody Nobla dla Saint-John Perse'a do świadomości szerszego ogółu doszedł jeszcze i ten niemałej wagi szczegół, że wielki samotnik, usiłujący prowadzić narody ku zgodzie i pokojowi, był miłośnikiem sztuki a zwłaszcza literatury pięknej; tłumaczył na język szwedzki niektórych poetów a Saint-John Perse w dużej mierze jemu zawdzięcza swoje wyróżnienie. Sam także pisał.

Jedną z wielkich jego życiowych pasji, była także wspinaczka wysokogórska.

Chyba ciekawsze a z pewnością ważniejsze jest jego życie wewnętrzne, niż zewnętrzna działalność, którą bez znajomości tego, co działo się w jego myślach i sercu, trudno a może wręcz niepodobna zrozumieć. Cóż można powiedzieć o iskrze, jeżeli nic się nie wie o ogniu, z którego wzięła swoje istnienie? Z tej perspektywy oglądając rzeczy kto wie, czy *Drogowskaz,* który ostatnio ukazał się w paru krajach zachodnich, nie stanowi najważniejszego dzieła życia Daga Hammmarskjölda. Być też może, że zostanie on zaliczony w poczet najlepszych książek współczesnego pokolenia.

Wiele problemów wychodzi nam naprzeciw z kart tej książki. Wszystkie jednak koncentrują się wokół jednego — naczelnego: wokół urzeczywistniania w sobie prawdziwego, pełnego człowieczeństwa. Walka o siebie samego prowadziła Hammarskjölda coraz głębiej w zrozumienie chrześcijaństwa i jego roli w życiu jednostki i społeczeństwa. Coraz przenikliwiej w świetle ewangelii widział przeżywane przez siebie problemy: śmierci, samotności, miłości.

„Jutro spotkamy się — śmierć i ja: ona wbije swój nóż w czuwającego człowieka", pisał w jednym ze swoich młodzieńczych wierszy. Nie ma jednak przerażenia w tych słowach — spokój dało mu realizowanie ideału, wyrażonego w języku poezji: „odzwierciedlić w jasności życie i ukształtować je w czystości".

Mając przed sobą tak wielki cel, sędzią był sobie nieubłaganym. Dostrzegał w sobie najmniejsze zarodki wad: chęć władzy i sławy, brak radości z powodu sukcesów innych ludzi, pogardę dla otoczenia. Niemal na każdej karcie wyrzuca sobie upadki i braki. „Mało cenisz otoczenie a jednak nie przeszkadza ci to dążyć do tego, aby ludzie cię uznawali, i nie tracisz przy tym poczucia własnej godności."

Dag Hammarskjöld ponad wszystko czuł się samotny, chociaż zewnętrzne pozory mówiły coś wręcz odwrotnego: przemiły rozmówca oddziałujący na każdego osobistym urokiem, wszędzie był mile widziany — ludzie nie stronili od niego. Lecz nikt nie mógł z nim nawiązać bliższych, bardziej zażyłych stosunków. Coś oddzielało go od wszystkich ludzi i zarówno on, jak i oni dobrze to wyczuwali. Hammarskjöld upatrywał w samotności swoje powołanie do czegoś, na co czekał lata całe a czego nie znał i nie mógł żadnym słowem nazwać. Przeczuwał jedynie, że musi pozostać samotny wbrew swojej bolesnej tęsknocie. Tutaj należałoby, wydaje się, szukać racji, dla których nie założył własnej rodziny.

Długo nie wiedział, dlaczego ma pozostać samotny. „Kiedyś odpowiedziałem komuś czy czemuś. Od tej godziny opanowała mnie

pewność, że konkretna egzystencja jest pełna sensu i że dlatego moje życie posiada cel, swój cel, w poddaniu się. Odtąd wiedziałem, co to znaczy nie oglądać się wstecz i nie troszczyć się o jutro." Pełen witalnych sił Szwed, który smakował „słodkie, północne poziomki, żar słońca i mróz", musiał przeżyć nie tylko smutek bezpłodności, lecz także, jaki pisze Sven Stolpe [1], zakrzepnięcie, zdrętwienie życia uczuciowego. Na zewnątrz robił wrażenie człowieka doskonale opanowanego, nie irytującego się prawie nigdy.

Nie był pewny słuszności swojej drogi: ustawicznie szarpała go myśl, czy aby dobrze robi. „Czy poświęcam się dla innych, czy też ze względu na siebie samego — w ukrytym egocentryzmie?" Do niepewności związanej z wyborem takiej a nie innej drogi dochodził ból spowodowany tęsknotą za miłosnym zjednoczeniem z drugą osobą. Urastało to do rangi, jeśli wolno tak powiedzieć, tragizmu. „Znam palący ból, który jest tęsknotą za zjednoczeniem, za otwarciem się, za uczestniczeniem w jakimś spotkaniu. Ból ten jest identyczny z pożądaniem ziemskiej miłości, która w moim wypadku zwraca się w stronę tej oto gleby, wody, obłoków... Czy jestem zadowolony? Nie, nie i jeszcze raz nie... Lecz jestem odświeżony, wypoczęty — i czekam. ...Praca jest mi środkiem odurzającym przeciwko samotności, książki zastępują mi ludzi." Mimo wszystko jednak nie wychodził ze swojej wewnętrznej samotni. Czuł bowiem, że powołano go, że jest człowiekiem powołanym... Do czego? Dla kogo?

Kiedy wybrano go na Generalnego Sekretarza Narodów Zjednoczonych, znalazł odpowiedź na dręczące go pytanie. Całą bolesną ascezę poprzednich lat, całą pozornie bezsensowną ofiarę i samotność dostrzegł teraz jako przygotowanie do pracy dla wszystkich ludzi na ziemi. Zadania, przed którymi stanął, widział w kategoriach chrześcijańskich. Wyraża się o nich w językach mistyków. Wgłębia się w lekturę takich mistrzów jak Eckhardt, Tauler, nie stroni także od mistyków wschodnich. Czyta traktaty filozoficzne św. Tomasza z Akwinu i Martina Bubera. Z poetów najbliżsi mu byli T. S. Eliot oraz Rilke. A nade wszystko czyta Ewangelię. Problem świętości staje się jego naczelnym problemem. W miłości widzi jedyną siłę zdolną przezwyciężyć jego „solipsyzm, żądzę władzy i niszczenia".

Świadom był, że niebezpieczeństwo zwyrodnienia grozi jego poświęceniu, które może się zamienić w pogoń za sławą, w mechaniczną pracę. „Człowiek może być umarły za fasadą swojej zewnętrznej przydatności i wierności obowiązkom." Mocniejsza jednak była w nim gotowość oddania wszystkiego. „Nie zwlekaj, jeżeli tego potrzeba, oddać to, co właściwie jest niczym, za wszystko... Tym głębiej musisz się skłonić, ponieważ stało się według twojej wiary... Muszę wyjść

---

1 *Dag Hammarskjölds, geistiges Testament*, w „Stimmen der Zeit", Februar 1964, s. 384—387.

ze siebie — przeszkody, na zewnątrz, do siebie samego jako wypełnienia."

Pragnął świętości — tej, którą wyznacza pójście za Chrystusem. „Uświęcenie — samo światło albo życie w świetle... Zjednoczenie „Czy dałeś mi, Boże, tę niepokonalną samotność po to, aby mi łatwiej było wszystko oddać?... Jakżeż niepojęcie wielkim jest to, co mi podarowałeś, jak małym, prawie niczym — co »ofiarowuję«!... Niektórzy zostali wybrani, aby dojść do progu ostatecznego przezwyciężenia, do stwórczego aktu ofiary zamiast do cielesnego zjednoczenia — w błyskawicy podobnie oślepiającej siły..."

Poezja jego mówi o śmierci, o jego własnej śmierci, jak gdyby podświadomie przygotowywał się do niej..., o przemianie węgla w „upaleniu dnia" w diament... Czasem bronił się przed oszczerstwami. W jednym z wierszy napisał: „Nazwali jednorożca perwersyjnym, bo nie znalazł żony..." Znał i inne oszczerstwa.

Na kilka tygodni przed śmiercią w jednym z odczytów mówił: „Jest rzeczą jasną z tego, co powiedziałem, że międzynarodowego urzędnika cywilnego nie można oskarżyć o brak neutralności tylko dlatego, że zajął on stanowisko w kontrowersyjnym zagadnieniu wtedy, kiedy to było jego obowiązkiem i kiedy tego nie mógł uniknąć. Znajdując się na arenie, na której osobisty sąd wchodzi w grę, mamy do czynienia z ważnym intelektualnym i moralnym problemem. Ostatecznie jest to kwestia integralności lub, jeśli kto woli, kwestia sumienia"[2]. Przez integralność Hammarskjöld rozumie szacunek dla prawa i dla prawdy. Jeśli one „doprowadziłyby międzynarodowego urzędnika cywilnego do konfliktu z tym lub tamtym interesem, wówczas konflikt ten byłby oznaką jego neutralności, a nie jej braku; wtedy i tylko wtedy znajduje się on jako międzynarodowy urzędnik w zgodzie, a nie w konflikcie ze swoimi obowiązkami."[3]

Niedługo potem zginął na obranej drodze, o której tak pisał:

„Droga — masz nią iść.
Szczęście — masz o nim zapomnieć
Kielich — masz go opróżnić.
Ból — masz go ukryć.
Odpowiedź — masz się jej nauczyć.
Koniec — masz go ponieść."

Stanisław Grygiel

---

[2] Dag Hammarskjöld, *The International Civil Servant in Law and in Fact*, Oxford 1961, Clarendon Press, s. 27.
[3] Tamże.

RENESANSOWA FILOZOFIA CZŁOWIEKA

Jeżeli można w ogóle mówić o modzie na terenie filozofii — a chyba można — to niewątpliwie problematyka antropologiczna (filozofii człowieka) jest już od kilkunastu lat problematyką najbardziej modną, tak jak w średniowieczu modny był „spór o uniwersalia", czy w epoce pokantowskiej problematyka teoriopoznawcza. Wraz z badaniami systematycznymi prowadzone są również badania historyczne. Badania historyczne problematyki filozofii człowieka na gruncie polskim ograniczały się dotychczas jedynie do niewielkich studiów monograficznych, bądź wydań tekstów. Praca Suchodolskiego jest właściwie pierwszym na szeroką skalę zakrojonym studium historycznym problematyki antropologicznej, dotyczącym całego okresu historii (renesansu)[1]. Trudno powiedzieć, czy dobrze się stało, że to pierwsze studium nie dotyczy ani początku, ani końca dziejów myśli antropologicznej, lecz właśnie środka. Być może zdopinguje to historyków filozofii do opracowania wcześniejszych i późniejszych koncepcji antropologicznych. Ponieważ książka Suchodolskiego należy niewątpliwie do prac z zakresu szeroko rozumianej historii filozofii (niekiedy historia filozofii ograniczana jest tylko do historii metafizyki), dlatego postaramy się spojrzeć na nią oczyma historyka filozofii. Trudne i bezcelowe byłoby streszczanie pracy, niemożliwe jest również przedyskutowanie dziesiątków szczegółowych analiz dotyczących poszczególnych twórców. Z tej racji zwrócimy głównie uwagę na stronę metodologiczną pracy. Jeszcze jedna racja przemawia za wybraniem tej drogi, mianowicie aktualność dyskusji na temat metodologii i metodyki historii filozofii. W przedmowie określone zostały zasadnicze postulaty metodologiczne, którymi kierował się autor przy pisaniu pracy — rzecz godna zalecenia i innym piszącym tego typu prace — co bez wątpienia ułatwi dialog.

Zapoznajmy się jednak najpierw ze strukturą książki, skoro nie będziemy omawiali dokładnie jej treści. Książka składa się z „Przedmowy" (s. 7—24), części I „Dziedzictwo średniowiecza" (s. 25—86), części II „Wiek XV" (s. 87—254), części III „Wiek XVI" (s. 265—584) i „Zakończenia" (s. 585—602). Książka zawiera również 101 ilustracji. Należy podkreślić, że każda część poprzedzona jest wstępem charakteryzującym syntetycznie omawiane w tej części zagadnienia, pozwalając czytelnikowi najpierw rzucić okiem na całość problematyki zanim zacznie przyglądać się szczegółom.

Zgodnie z wymogami metodologicznymi Suchodolski określa w przedmowie przedmiot badań filozofii człowieka oraz przedmiot badań hi-

[1] Bogdan Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 620.

storii filozofii człowieka. Po wstępnym i bardzo ogólnym określeniu przedmiotu filozofii człowieka (s. 7) następuje jego uściślenie przez wykazanie związków filozofii człowieka z innymi dyscyplinami filozoficznymi oraz charakterystyka przedmiotu historii filozofii człowieka. Aby nie uprościć tej tak ważnej myśli autora podajmy dokładne brzmienie tekstu: „Jest zrozumiałe, iż jeżeli filozofię człowieka pojmiemy jako antropologiczne odczytanie ogólnej filozoficznej problematyki, to historia filozofii człowieka musi być rozumiana jako dzieje krystalizowania się antropologicznych koncepcji na tle ogólnofilozoficznej problematyki poszczególnych epok" (s. 10). Następnie przedmiot filozofii człowieka zostaje również uwyraźniony przez wskazanie stosunku filozofii człowieka do nauk pozafilozoficznych zajmujących się człowiekiem. Suchodolski przeciwstawia się poglądowi, według którego zadaniem filozofii człowieka byłoby podsumowanie wyników nauk szczegółowych (s. 13).

Z powyższych rozważań wypływają dwa zasadnicze postulaty metodologiczne: 1° koncepcje filozofii człowieka u poszczególnych myślicieli należy odczytywać w świetle całokształtu ich poglądów filozoficznych, 2° historia filozofii człowieka uwzględnia nauki szczegółowe „tylko o tyle, o ile miały one znaczenie dla ogólnej koncepcji człowieka" (s. 14). Należy stwierdzić, że autor tylko drugi postulat realizuje konsekwentnie. W analizach szczegółowych, przy omawianiu poszczególnych autorów nie zostały dostatecznie uwidocznione bezpośrednie i nierozerwalne wprost powiązania między koncepcjami ściśle filozoficznymi (metafizycznymi) i antropologicznymi. Należało chyba jeszcze bardziej ograniczyć dane biograficzne na korzyść materiału metafizycznego, aby powiązania te zostały wyraźnie zarysowane. Tym bardziej, że w okresie, który jest omawiany w książce, problematyka antropologiczna nie była świadomie wydzielana z problematyki metafizycznej, a stanowiła z nią integralną całość.

Następny postulat metodologiczny dotyczy selekcji materiału historycznego. W pracy brane są pod uwagę tylko te nazwiska i dzieła, które zdaniem autora odegrały ważną rolę w narodzinach nowożytnej filozofii człowieka. Z tej racji zostały pominięte koncepcje będące tylko prostą kontynuacją koncepcji średniowiecznych (s. 17, 22). Selekcja taka jest celowa i uzasadniona tematem pracy. Ponieważ okazuje się, iż ważną rolę w tych narodzinach odegrały nie tylko dzieła filozoficzne, ale również dzieła sztuki a zwłaszcza literatury, dlatego stały się one również przedmiotem badań. Z tego względu w książce obok takich nazwisk, jak Mikołaj z Kuzy, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola spotykamy nazwiska Boscha, Rafaela, Michała Anioła, Cervantesa, Szekspira. Dzieła sztuki i literatury były często zwierciadłami ukazującymi bardziej wrażliwie ducha badanej epoki niż spekulacje filozoficzne. Takie rozszerzenie przedmiotu badań — niewątpliwie bardzo

słuszne i celowe — przekonuje nas o tym, że pomnikom historii możemy stawiać ciągle nowe pytania i wydobywać z nich nowe treści. Napotykamy tutaj jednak na dość zasadnicze trudności natury metodologicznej. Wiadomo, jak trudno jest zinterpretować doktrynę filozoficzną, aby z niej wydobyć istotne treści nie zmieniając myśli twórcy tej doktryny. W dziełach sztuki i literatury, gdzie problematyka antropologiczna płynie niejako podziemnym korytarzem, napotykamy na trudności poważniejsze, ponieważ mamy tutaj do czynienia już nie z interpretacją bezpośrednich wypowiedzi, ale swoistych symboli. I należałoby chyba w takich wypadkach podkreślać, że wybrana przez nas interpretacja jest jedną z możliwych, a nie jedyną.

Już w przedmowie podkreślony został związek refleksji filozoficznej z „ewolucją społecznej rzeczywistości ludzi" (s. 22). Myśl tę autor rozwija przy okazji omawiania źródeł renesansu. Przeciwstawia się poglądom wskazującym na religijne lub klasyczne źródła renesansu. Proponuje inne rozwiązanie, „a mianowicie wiązanie narodzin renesansu ze społecznymi i gospodarczymi przemianami" (s. 101). Z takiego podejścia do narodzin renesansu wynika bardzo ważny postulat metodologiczny, nie wypowiedziany bezpośrednio przez Suchodolskiego, niemniej narzucający się: renesansowe koncepcje filozofii człowieka należy wyjaśniać w świetle dokonujących się przemian społecznych i gospodarczych jako źródła tych koncepcji. Należy stwierdzić, że postulat ten nie został w pracy zrealizowany, co może wskazywać na fałszywość postawionej przez autora tezy. Z całości pracy można wywnioskować to, czemu Suchodolski przeciwstawia się, że renesans, a przez to i nowożytna filozofia człowieka ma swe źródła w przemianach religijnych. Wskazuje na to między innymi wyraźne faworyzowanie herezji. Wprawdzie znajdujemy nawiązania do przemian społecznych i gospodarczych, są to jednak momenty wyraźnie wyizolowane z zasadniczego toku myśli rozwijanych w książce. Przecież autor w analizach materiału historycznego konsekwentnie akcentuje te momenty, w których dostrzega przeciwstawienie się religijno-teocentrycznemu ujmowaniu człowieka. I z analiz tych nie wynika, że to nowe spojrzenie na człowieka miało jakieś głębsze uzasadnienie w dokonujących się przemianach społecznych i gospodarczych.

Narodziny nowożytnej filozofii człowieka możemy również powiązać z dokonującymi się wówczas przemianami filozoficznymi. Po okresie wielkich systemów filozoficznych (wiek XIII) nastąpił okres, który dość powszechnie przez historyków filozofii nazywany bywa eklektyzmem. Myśl filozoficzna nie mogła całkowicie zastygnąć w eklektyzmie, ponieważ równałoby się to jej unicestwieniu. Eklektyzm, który uważany bywa za okres przynajmniej częściowej degeneracji filozofii, wyłania ostatecznie z siebie nowe, twórcze myśli. Były to początkowo nieśmiałe intuicje, wynikające z położenia nowych akcentów na uświę-

cone tradycją sposoby myślenia, które z czasem przekształciły się w wielkie prądy umysłowe. Fakt ten jest wielkim świadectwem nieprzerwanej ciągłości dziejów myśli filozoficznej.

Na każdą z postawionych tez (hipotez) — łączącą narodziny renesansu z poznaniem starożytności, przemianami religijnymi, społecznymi i gospodarczymi oraz filozoficznymi — znaleźlibyśmy odpowiednio dużą ilość materiału rzeczowego potwierdzającego jej słuszność. Można bowiem wskazać wpływ antyku na narodziny renesansu, można również wskazać na wpływ wszystkich wspomnianych przemian, które rzeczywiście wówczas dokonywały się. Czy wobec tego należy łączyć narodziny renesansu wyłącznie z jedną z postawionych tez? Absolutnie nie! Tez tych nie należy traktować jako nawzajem wykluczających się; przenikają się one i uzupełniają (można ich z pewnością odkryć więcej). Wiązanie narodzin renesansu z jedną z nich zacieśnia badaczowi pole widzenia problematyki i sprowadza go na drogę dogmatycznego ujmowania dziejów myśli ludzkiej. Dużym błędem byłoby pomijanie przemian społecznych i gospodarczych w badaniach historyczno-filozoficznych, jednak nie mniejszym błędem jest uważanie tych przemian za główny czynnik determinujący dzieje. Można jedynie toczyć spór, który z wyżej wymienionych czynników miał wpływ dominujący na powstanie renesansu. Dominanty te należałoby jednak rozpatrywać w odniesieniu do poszczególnych dziedzin twórczości. Analizując twórczość natury filozoficznej renesansu powinniśmy ostatecznie stwierdzić za Gilsonem, że filozofię w sposób istotny można wytłumaczyć filozofią, tzn. powstanie i rozwój doktryn filozoficznych można wyjaśnić dokonującymi się przemianami filozoficznymi. Przemiany pozafilozoficzne są tylko pewnego rodzaju uwarunkowaniami i tłem dla zasadniczego nurtu przemian filozoficznych.

Należy stwierdzić, że Suchodolski daleki jest od całkowitego przeciwstawiania renesansowych poglądów na człowieka poglądom średniowiecznym. W pracy wyraźnie zostało podkreślone powolne przekształcanie się koncepcji średniowiecznych w koncepcje renesansowe (s. 19, 22). Średniowieczne koncepcje antropologiczne nie tylko oddziaływały swą treścią, ale przede wszystkim światopoglądowym stylem. Styl ten okazał się bardziej trwały niż niejednokrotnie przebrzmiała już treść (s. 79).

Suchodolski wyróżnia cztery zasadnicze koncepcje antropologiczne występujące w średniowieczu i oddziałujące na renesans: 1) augustynizm, 2) tomizm, 3) tradycja Franciszka z Asyżu i 4) tradycja wyrosła z heretyckich ruchów ludowych. Mimo dość istotnych różnic zachodzących między tymi koncepcjami, łączy je ich teocentryczny charakter. Stosunek ludzi kładących podwaliny pod nowożytną filozofię człowieka do tych koncepcji był różny. Augustynizm i tomizm były, według Suchodolskiego, uważane w renesansie za filozofie przeszłości. „Tradycja

Franciszka z Asyżu wydawała się wrastać bezpośrednio w epokę renesansu, dzięki temu zwłaszcza, iż sztuka — poezja, a przede wszystkim malarstwo — przerzucała ten pomost między przeszłością i teraźniejszością" (s. 29). W ostatniej koncepcji upatruje autor bezpośredniego poprzednika renesansowej filozofii człowieka. Należałoby tutaj jednak dodać, że ten bezpośredni poprzednik właściwie najmniej oddziaływał, po prostu nie miał czym oddziaływać, był zbyt słaby. Trudno nawet tutaj mówić o bezpośrednich wpływach, najwyżej o czysto zewnętrznych podobieństwach. Natomiast tomizm i augustynizm bezpośrednio działały, chociażby z tych względów, że były obiektami często wprost buńczucznych ataków, przez co przenikała ich atmosfera filozoficzna, której twórcy renesansu nie umieli i nie mogli całkowicie przezwyciężyć. W świetle tych uwag bardziej zrozumiałe stanie się zakończenie książki, w którym Suchodolski dochodzi do wniosku, że narodziny nowożytnej filozofii człowieka były bardziej wyrazem przesunięcia akcentów, punktów widzenia problematyki, niż całkowitym przezwyciężeniem poglądów średniowiecznych (s. 590 i ns.).

Na zakończenie należy podkreślić, że struktura pracy jest bardzo przejrzysta, rozkład chronologiczny i treściowy materiału świetnie uchwycony i konsekwentnie stosowany. Wyraźne akcentowanie nowych i twórczych elementów w analizowanych poglądach unaocznia czytelnikowi rozwój pewnych idei, ich narastanie i przekształcanie się, co niewątpliwie dodatnio wpływa na zwartość i przejrzystość pracy.

Jan Czerkawski

STOSUNEK RELIGII DO NAUKI A FILOZOFIA[1]

Obok licznych broszur omawiających stosunek religii do nauki na konkretnych przykładach, pojawiła się pozycja Zygmunta Poniatowskiego, znanego ze swego *Wstępu do religioznawstwa* i publikacji religioznawczych w „Euhemerze", stawiająca sobie cel nie tylko propagandowy, ale i naukowy. Autor wychodząc z pozycji marksizmu stara się ująć metodologiczne podstawy problemu i usystematyzować różne zagadnienia pojawiające się przy omawianiu relacji religia — nauka.

Kluczowym problemem pracy jest zagadnienie sprzeczności czy niesprzeczności religii z nauką. Problem ten ma poważne znaczenie dla filozofii materialistycznej. Wierzenia religijne wskazują na rzeczywistość pozaświatową, najczęściej niematerialną: Boga, duszę, życie pozagrobowe, równocześnie dają pewną wizję świata widzialnego.

---

1 Recenzja z książki Zygmunta Poniatowskiego, *Religia a nauka*, Warszawa 1963, Książka i Wiedza.

Celem potwierdzenia swego stanowiska filozoficznego materializm dialektyczny odwołuje się do nauki powszechnie uznawanej za zbiór zdań wartościowych poznawczo. Materializm dialektyczny twierdzi, że opiera swe tezy na wynikach nauk szczegółowych i dostosowuje się do nich. Równocześnie bada stosunek religii do nauki. Jeżeli udałoby się stwierdzić zgodność wierzeń religijnych z twierdzeniami naukowymi, religijny punkt widzenia zyskałby potwierdzenie ze strony nauki. Stwierdzenie niesprzeczności twierdzeń religijnych z naukowymi pozostawia religię i jej transcendentne aspiracje w spokoju. Jeżeli natomiast można by wykazać sprzeczność między religią a nauką, tym samym twierdzenia religijne straciłyby swą wartość poznawczą, a filozofia materialistyczna zyskałaby potwierdzenie nie wprost przez wykluczenie stanowiska konkurencyjnego.

Widzimy więc, że problem stosunku religii do nauki ma duże znaczenie światopoglądowe, jest problemem polemicznym o dużym ładunku emocjonalnym i dlatego przy rozpatrywaniu go należy szczególnie dbać o zachowanie bezstronności i obiektywizmu.

Wydaje się, że zamiarem bezstronnego badacza religii i nauki powinno być ujęcie obu tych zjawisk w sposób możliwie czysty i pełny biorąc za punkt wyjścia takie pojęcia i sądy, które religia i nauka same o sobie ustalają, uzupełniając je opisem zewnętrznym ze stanowiska możliwie neutralnego. Taka metoda wydaje się jedynie dopuszczalna przy badaniu naukowym stosunku religii do nauki. Tylko odwołanie się do tej jakiejś samowiedzy religii może zagwarantować jej niezależne potraktowanie. Należy religii przyznać prawo do określenia swej istoty i ustalenia doktryny. Tym bardziej, że właśnie problemy istoty religii i istoty nauki są uzależnione od zajmowanego stanowiska filozoficznego i wielu badaczy podchodzi do badań religioznawczych i do teorii nauki z gotowymi koncepcjami tych rzeczywistości.

Omawiając źródła religii Poniatowski nie wyciąga ostatecznych wniosków z dążenia ludzi do prawdy pewnej, do poznania sensu i celu życia, wniosków z obaw przed końcem życia i ewentualną nieznaną przyszłością. Monizm materialistyczny przyjmujący dla bytów przygodnych wystarczającą rację istnienia w obrębie materii pozwala autorowi odrzucić dowód z przygodności na istnienie Boga [2], dowód z celowości uznać za fałszywą analogię, a samo pojęcie Boga za wynik alienacji. W rezultacie autor odmawia wierzeniom religijnym wszelkiej wartości poznawczej, uznaje je za bezprzedmiotowe i nieuzasadnione. Nie trzeba wykazywać, jak takie podejście zawęża i zuboża pojęcie religii.

Autor zdecydowanie opowiada się za marksistowską koncepcją nauki, którą omawia na str. 59 i ns. Przyznając pewną, aczkolwiek jedno-

[2] Zarzucanie dowodowi ukrytego założenia o początku czasowym świata jest logiczne na gruncie monistycznej koncepcji bytu, który w tej postaci jest bytem absolutnym.

stronną wartość koncepcjom formalno-logicznej i fenomenalistycznej marksizm szczególnie uwydatnia społeczno-historyczny charakter nauki, jej więź z praktyką społeczną i swoiste rozumienie prawdziwości twierdzeń. Niezależnie od tych ustaleń można zauważyć, że autor pojmuje wszędzie naukę, a przynajmniej niektóre jej partie, na sposób zbliżony do filozofii. Twierdzi, że nauka nie może się ograniczyć do opisywania i systematyzowania zjawisk czy faktów, że opisuje obiektywną rzeczywistość wyjaśniając ją przyczynowo, przy czym rzeczywistość tę pojmuje za filozofią marksistowską wyłącznie materialnie. Jest to zgodne z tym, co twierdzi teoretyk materializmu dialektycznego Helena Eilstein w swoim studium *Przyczynki do koncepcji materii jako bytu fizycznego*: „Materializm jest bowiem próbą odpowiedzi na pytanie, co najtrwalsze w dotychczasowym dorobku nauki, co najpewniejsze w dotychczasowym obrazie świata; jest propozycją pewnych założeń, które należy przyjmować we wszelkiej próbie wyjaśnienia zjawisk doświadczalnych — propozycją pewnego kryterium rozróżnienia naukowych i nienaukowych (...) metod badania rzeczywistości i posługiwania się w jej interpretacji określonymi kategoriami" [3]. Taka nauka nie może zagwarantować bezstronnego, zneutralizowanego stanowiska — a o takie przecież w nauce chodzi — wobec badanego przedmiotu, zwłaszcza tego rodzaju przedmiotu, jakim jest religia [4].

Po omówieniu zagadnień wstępnych i historycznych Poniatowski przystępuje do wykazania sprzeczności między religią a nauką w ten sposób, że zbija dowody przemawiające za ich zgodnością. Pierwszy, nazwany przez Poniatowskiego dowodem z wewnętrznej niesprzeczności Boga, opiera się na zasadzie jedności prawdy, która czy to wystąpi na poziomie natury w postaci praw nauki, czy na poziomie Objawienia w postaci dogmatu, nie może wystąpić w postaci dwóch zdań sprzecznych, bo wszelka prawda pochodzi z jednego źródła, którym jest Bóg, dawca Objawienia i autor praw ludzkiego poznania [5]. Autor przyznaje temu dowodowi poprawność logiczną, ale stara się go zlekceważyć wskazując na rzadkie jego występowanie, rzekomo niebezpieczne dla religii konsekwencje i małą skuteczność praktyczną, „wynikającą stąd, że przecież żadne deklaracje nie zmienią faktycznych stanów rzeczy, (...)

---

[3] W: *Jedność materialna świata* (pod red. H. Eilstein), Warszawa 1961, s. 92.

[4] Nasuwa się pytanie: czy jest możliwe uniezależnienie nauki od filozofii. Wydaje się, że nie chodzi jednak o to, by naukę oprzeć na takiej filozofii, która nie określa arbitralnie, czym jest byt, ale ujmuje go w sposób możliwie zneutralizowany. Propozycją takiej filozofii jest metafizyka tomistyczna w interpretacji egzystencjalnej, która zajmuje się bytem jedynie w aspekcie istnienia, pozostając otwartą na wszystkie możliwe jego determinacje.

[5] Z zasady jedności prawdy wypływa tzw. norma negatywna, która nakazuje naukowcom zawieszenie asercji i ponowne zbadanie, a nawet odrzucenie twierdzenia naukowego sprzecznego z prawdą wiary. Dobrze będzie przypomnieć w tym miejscu, że w razie dostrzeżenia sprzeczności norma negatywna jest też sygnałem dla teologów, by zbadali, czy prawda sprzeczna

nie mogą usunąć realnej między nimi (religią a nauką, przyp. S. B.) różnicy" (s. 159).

Jak widać, autor z góry zakłada sprzeczność między religią a nauką określając niewygodny dla siebie argument mianem deklaracji i logicznego chwytu. Filozofia materializmu dialektycznego zaciążyła u Poniatowskiego na samym pojęciu sprzeczności, które rozumie on bardzo szeroko i miesza z pojęciem konfliktu. Na str. 91 pisze: „Jeśli chodzi o stosunek nauki do religii, mówimy zazwyczaj, że między obiema tymi dziedzinami panuje konflikt, lub też — inaczej — że są one ze sobą sprzeczne". Podobnie wyraża się na str. 183 ns: „(...) nawet gdyby nauka i religia miały rzeczywiście różne zakresy, to i tak nie usuwałoby to możliwości konfliktu. Zajmowanie się nauką odwodzi przecież od wyłącznego poświęcenia się sprawie zbawienia (...)". Nikt nie może zaprzeczyć, że w historii zdarzały się konflikty pomiędzy religią a nauką pojętymi socjologicznie. Jeżeli mówimy o sprzeczności twierdzeń, to według ogólnie przyjętego w logice znaczenia jest ona stosunkiem pomiędzy dwoma zasadniczo równokształtnymi wyrażeniami o charakterze zdaniowym, należącymi do tego samego systemu, z których jedno poprzedza funktor negacji. Podobną sprzeczność można by orzekać o twierdzeniach naukowych i twierdzeniach religii na płaszczyźnie jednego „systemu", jakim miałby być konstruowany światopogląd. Przeciw takiej sprzeczności przemawia jednak wspomniany wyżej argument z jedności prawdy. Dialektyczne pojmowanie sprzeczności ułatwiło Poniatowskiemu przerzucanie się z terenu logiki w socjologię czy teorię wartości, by utrzymać tezę o sprzeczności religii i nauki. Kiedy zaś Poniatowski stara się wykazać sprzeczności między twierdzeniami religii a twierdzeniami nauki, zdradza się z nieznajomością doktryny katolickiej, którą zgodnie z zapowiedzią porównuje. I tak utrzymuje, że należą do niej twierdzenia o stworzeniu świata w sześciu dniach i o kolejności stworzenia zgodnej z opisem biblijnym. Podobnie gdy na str. 200, 201 i 202 usiłuje wykazać sprzeczność samej doktryny religijnej, posługuje się wyrwanymi z kontekstu cytatami nie uwzględniając hermeneutyki biblijnej i różnych znaczeń wyrazu „postęp" w wypowiedziach dwu papieży.

Twierdzenie Poniatowskiego o sprzeczności religii i nauki jest też konsekwencją uznawania za materializmem dialektycznym prawdy względnej. Przyznaje on, że twierdzenia naukowe nie dają prawdy wykończonej i stałej i proponuje porównanie tych właśnie względnych prawd naukowych wyrażonych w postaci teorii i hipotez z doktryną religijną. Oponuje przeciw oczekiwaniom na pewne sformułowanie nauki wskazując na fakt, że hipotezy i teorie stanowią jej nieodzowny składnik,

z nauką jest rzeczywiście prawdą objawioną, podaną przez Kościół do wierzenia czy może jest tylko prawdopodobną opinią teologiczną forsowaną przez jakąś szkołę lub zagadnieniem teologicznym niedostatecznie zbadanym.

stronną wartość koncepcjom formalno-logicznej i fenomenalistycznej marksizm szczególnie uwydatnia społeczno-historyczny charakter nauki, jej więź z praktyką społeczną i swoiste rozumienie prawdziwości twierdzeń. Niezależnie od tych ustaleń można zauważyć, że autor pojmuje wszędzie naukę, a przynajmniej niektóre jej partie, na sposób zbliżony do filozofii. Twierdzi, że nauka nie może się ograniczyć do opisywania i systematyzowania zjawisk czy faktów, że opisuje obiektywną rzeczywistość wyjaśniając ją przyczynowo, przy czym rzeczywistość tę pojmuje za filozofią marksistowską wyłącznie materialnie. Jest to zgodne z tym, co twierdzi teoretyk materializmu dialektycznego Helena Eilstein w swoim studium *Przyczynki do koncepcji materii jako bytu fizycznego*: „Materializm jest bowiem próbą odpowiedzi na pytanie, co najtrwalsze w dotychczasowym dorobku nauki, co najpewniejsze w dotychczasowym obrazie świata; jest propozycją pewnych założeń, które należy przyjmować we wszelkiej próbie wyjaśnienia zjawisk doświadczalnych — propozycją pewnego kryterium rozróżnienia naukowych i nienaukowych (...) metod badania rzeczywistości i posługiwania się w jej interpretacji określonymi kategoriami" [3]. Taka nauka nie może zagwarantować bezstronnego, zneutralizowanego stanowiska — a o takie przecież w nauce chodzi — wobec badanego przedmiotu, zwłaszcza tego rodzaju przedmiotu, jakim jest religia [4].

Po omówieniu zagadnień wstępnych i historycznych Poniatowski przystępuje do wykazania sprzeczności między religią a nauką w ten sposób, że zbija dowody przemawiające za ich zgodnością. Pierwszy, nazwany przez Poniatowskiego dowodem z wewnętrznej niesprzeczności Boga, opiera się na zasadzie jedności prawdy, która czy to wystąpi na poziomie natury w postaci praw nauki, czy na poziomie Objawienia w postaci dogmatu, nie może wystąpić w postaci dwóch zdań sprzecznych, bo wszelka prawda pochodzi z jednego źródła, którym jest Bóg, dawca Objawienia i autor praw ludzkiego poznania [5]. Autor przyznaje temu dowodowi poprawność logiczną, ale stara się go zlekceważyć wskazując na rzadkie jego występowanie, rzekomo niebezpieczne dla religii konsekwencje i małą skuteczność praktyczną, „wynikającą stąd, że przecież żadne deklaracje nie zmienią faktycznych stanów rzeczy, (...)

---

[3] W: *Jedność materialna świata* (pod red. H. Eilstein), Warszawa 1961, s. 92.

[4] Nasuwa się pytanie: czy jest możliwe uniezależnienie nauki od filozofii. Wydaje się, że nie chodzi jednak o to, by naukę oprzeć na takiej filozofii, która nie określa arbitralnie, czym jest byt, ale ujmuje go w sposób możliwie zneutralizowany. Propozycją takiej filozofii jest metafizyka tomistyczna w interpretacji egzystencjalnej, która zajmuje się bytem jedynie w aspekcie istnienia, pozostając otwartą na wszystkie możliwe jego determinacje.

[5] Z zasady jedności prawdy wypływa tzw. norma negatywna, która nakazuje naukowcom zawieszenie asercji i ponowne zbadanie, a nawet odrzucenie twierdzenia naukowego sprzecznego z prawdą wiary. Dobrze będzie przypomnieć w tym miejscu, że w razie dostrzeżenia sprzeczności norma negatywna jest też sygnałem dla teologów, by zbadali, czy prawda sprzeczna

nie mogą usunąć realnej między nimi (religią a nauką, przyp. S. B.) różnicy" (s. 159).

Jak widać, autor z góry zakłada sprzeczność między religią a nauką określając niewygodny dla siebie argument mianem deklaracji i logicznego chwytu. Filozofia materializmu dialektycznego zaciążyła u Poniatowskiego na samym pojęciu sprzeczności, które rozumie on bardzo szeroko i miesza z pojęciem konfliktu. Na str. 91 pisze: „Jeśli chodzi o stosunek nauki do religii, mówimy zazwyczaj, że między obiema tymi dziedzinami panuje konflikt, lub też — inaczej — że są one ze sobą sprzeczne". Podobnie wyraża się na str. 183 ns: „(...) nawet gdyby nauka i religia miały rzeczywiście różne zakresy, to i tak nie usuwałoby to możliwości konfliktu. Zajmowanie się nauką odwodzi przecież od wyłącznego poświęcenia się sprawie zbawienia (...)". Nikt nie może zaprzeczyć, że w historii zdarzały się konflikty pomiędzy religią a nauką pojętymi socjologicznie. Jeżeli mówimy o sprzeczności twierdzeń, to według ogólnie przyjętego w logice znaczenia jest ona stosunkiem pomiędzy dwoma zasadniczo równokształtnymi wyrażeniami o charakterze zdaniowym, należącymi do tego samego systemu, z których jedno poprzedza funktor negacji. Podobną sprzeczność można by orzekać o twierdzeniach naukowych i twierdzeniach religii na płaszczyźnie jednego „systemu", jakim miałby być konstruowany światopogląd. Przeciw takiej sprzeczności przemawia jednak wspomniany wyżej argument z jedności prawdy. Dialektyczne pojmowanie sprzeczności ułatwiło Poniatowskiemu przerzucanie się z terenu logiki w socjologię czy teorię wartości, by utrzymać tezę o sprzeczności religii i nauki. Kiedy zaś Poniatowski stara się wykazać sprzeczności między twierdzeniami religii a twierdzeniami nauki, zdradza się z nieznajomością doktryny katolickiej, którą zgodnie z zapowiedzią porównuje. I tak utrzymuje, że należą do niej twierdzenia o stworzeniu świata w sześciu dniach i o kolejności stworzenia zgodnej z opisem biblijnym. Podobnie gdy na str. 200, 201 i 202 usiłuje wykazać sprzeczność samej doktryny religijnej, posługuje się wyrwanymi z kontekstu cytatami nie uwzględniając hermeneutyki biblijnej i różnych znaczeń wyrazu „postęp" w wypowiedziach dwu papieży.

Twierdzenie Poniatowskiego o sprzeczności religii i nauki jest też konsekwencją uznawania za materializmem dialektycznym prawdy względnej. Przyznaje on, że twierdzenia naukowe nie dają prawdy wykończonej i stałej i proponuje porównanie tych właśnie względnych prawd naukowych wyrażonych w postaci teorii i hipotez z doktryną religijną. Oponuje przeciw oczekiwaniom na pewne sformułowanie nauki wskazując na fakt, że hipotezy i teorie stanowią jej nieodzowny składnik,

---

z nauką jest rzeczywiście prawdą objawioną, podaną przez Kościół do wierzenia czy może jest tylko prawdopodobną opinią teologiczną forsowaną przez jakąś szkołę lub zagadnieniem teologicznym niedostatecznie zbadanym.

i że mimo względności i zmienności poszczególnych prawd, suma prawdy w świecie ciągle wzrasta. Zauważmy, że twierdzenia, które mogą być brane pod uwagę przy badaniu ich stosunku do doktryny religijnej, są właściwie twierdzeniami filozoficznymi czy też filozoficznymi uogólnieniami i interpretacjami twierdzeń opisowych, systematyzujących, ustalających prawa między zjawiskami [6]. Interpretacja dokonana w ramach filozofii materialistycznej, przyjmującej prawdę względną, łatwo ujawni sprzeczność takich twierdzeń naukowych w pewnej fazie ich rozwoju z absolutną z zasady doktryną religii. W ten sposób zagadnienie stosunku religii do nauki przekształca się w zagadnienie stosunku religii do określonej filozofii.

Jak widać z powyższego, na pojmowanie stosunku religii do nauki przez Poniatowskiego decydujący wpływ wywiera zajmowane stanowisko filozoficzne. Prócz tego można mu zarzucić niepotrzebne supozycje i insynuacje pod adresem teoretyków chrześcijańskich, którzy rzekomo umyślnie popierają wieloznaczność pojęć i chaos metodologiczny dla przemycenia tezy o zgodności religii z nauką.

W omawianej tu pracy można jednak zauważyć wiele słusznych obserwacji i stwierdzeń, które mogą być instruktywne zwłaszcza dla tych, którzy starają się spopularyzować ideę niesprzeczności religii i nauki. I tak np. Poniatowski zwraca uwagę na małą wartość teoretyczną argumentu „z uczonych wierzących", chociaż i tu nie wszystkie jego zarzuty są słuszne. Omawiając różne „techniki" deprecjacji nauki stosowane przez obrońców religii zwraca uwagę na niewłaściwość tych metod, zwłaszcza odwoływania się do uczucia i posługiwania się komizmem. Pomniejszanie roli nauki i jej lekceważenie przez ludzi, którzy jej najczęściej nie znają, nie świadczy o wysokim poziomie argumentacji, budzi podejrzenia i zrozumiałe psychologicznie opory u słuchacza, który naukę i jej rozwój traktuje poważnie. Książka Poniatowskiego, mimo ujawnione braki, jest pożyteczną publikacją, bo usiłuje uporządkować wiele spraw związanych z tematem i zmusza do nowych przemyśleń tych, dla których prawda wyznawanej doktryny jest motorem jej propagowania i warunkiem wartości etycznej tej akcji. Szczególnie cenna jest podana na końcu bibliografia zawierająca niemal wszystkie pozycje wydane w języku polskim, w większości opracowania katolickie.

Ks. Stefan Bryksa

[6] To stwierdzenie nie przesądza, że filozofia sama nie jest nauką, a tylko wskazuje na jej inne zadania poznawcze niż te, jakie ma nauka pojmowana fenomenalistycznie. Trzeba tu zauważyć, że Poniatowski źle pojął dowód Guittona na niesprzeczność religii i nauki. Zaatakował rozdzielanie teorii, jaką daje nauka, od praktyki zbawienia, którą propaguje religia. Guittonowi chodziło o odrębność ich podejścia do przedmiotu i dawanie odpowiedzi na różne pytania w obu wypadkach teoretyczne.

ZAPISKI NA MARGINESACH

W katalogu wydawnictwa Johannes Verlag czytam o najnowszym — olbrzymim, trzytomowym — dziele Hans Urs von Balthasara pod zaskakującym tytułem: *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik*. Jak przetłumaczyć *Herrlichkeit?* Chwała? Wspaniałość? To i etymologicznie chyba podobne (Herr = pan). Oto co mówi katalog: „Uwiąd cechy p i ę k n a nieraz już podkreślał autor, jako jeden z alarmujących symptomów współczesnej teologii, zarówno katolickiej jak protestanckiej. Biblia przepełniona jest bożą wspaniałością (*Gloria, Doxa, Kabôd, Schechina*), całe w ogóle Objawienie — łącznie z centralną dlań tajemnicą grzechu i krzyża — rysuje się aż do końca (u Pawła, u Jana) jako promieniowanie bożej wspaniałości. Bez tego aspektu cała religia — choćby skądinąd najprawdziwsza i najlepsza — stałaby się jedynie zbiorem słusznych tez i pożytecznych urządzeń. Wbrew nudnej, podręcznikowej teologii katolickiej, zwłaszcza zaś wbrew oślepionej »metodą historyczno-krytyczną« teologii protestanckiej autor wykazuje w pierwszym tomie, że istota chrześcijaństwa nadaje dziejom świata taki aspekt, w który nie tylko trzeba »wierzyć«, ale który niewątpliwie można ujrzeć. Tom drugi zarysowuje tę kwestię w świetle teologicznej tradycji. Jakie miejsce przypada w myśli wielkich teologów chrześcijańskich »wspaniałości« lub »piękności teologicznej«? Widać wyraźnie, że tylko te teologie, w których odzwierciedla się coś ze wspaniałości chrześcijańskiego Objawienia, zdobyły prawdziwe znaczenie historyczne. Autor wybrał dwunastu teologów najwyższej rangi, jak najróżniejszych ale szczególnie twórczych i wpływowych, aby reprezentować ten problem. Oto oni: Ireneusz, Augustyn, Dionizy, Anzelm, Bonawentura, Dante, Jan od Krzyża, Pascal, Hamann, Sołowiew, Hopkins i Péguy". Czy *notre cher Péguy* spodziewał się kiedy, że znakomity teolog potraktuje go, jako konfratra?

*

Z książki W. Warren Wagara, *The City of Man*, Boston 1963: „Ostatni w dziejach filozofii chińskiej wybitny uczony konfucjański, K'ang Yu-wei, napisał pod koniec XIX wieku książkę pt. *Ta T'ung Shu*, czyli »Książka Jednego Świata«... Swobodnie haftując na kanwie konfucjańskiej tradycji autor przezwyciężył tysiąclecia sinocentryzmu, aby wysunąć doktrynę globalnej syntezy w ramach jednego jedynego państwa. Taki świat mógłby raz na zawsze obalić »dziewięć przegród«, które nie dopuszczają do zjednoczenia ludzkości. Należy bezlitośnie wyeliminować państwa narodowe, różnice klas i ras, związki rodzinne, obyczaje regionalne, religie i wszelkie różnice oparte na odmienności płci lub zawodu. Wszyscy będą równi, wszelka własność będzie wspólna,

wszystkimi obywatelami zajmie się dwadzieścia ministerstw wszechkompetentnej światowej biurokracji. Starte zostaną najprostsze nawet przejawy życia prywatnego. »Postęp ludzkości — pisał K'ang Yu-wei — ku całkowitej pokojorówności na całym świecie, jest jak bieg wody w górskim potoku: nic go nie zatrzyma«. Pisarz ten miał z początkiem naszego wieku znaczny wpływ, zanim Chiny wkroczyły na nowoczesną, zachodnią drogę ku nacjonalizmowi pod przewodem Sun Yat-sena".

*

O różnym stosunku do przeszłości. Kiedy czytać dawne pamiętniki, jakże niemuzealne jest nastawienie tamtych ludzi w porównaniu z naszym. Interesują ich gmachy nowe, ostatnie postępy w budownictwie „cywilnym i wojskowym", ostatnie udogodnienia i wynalazki. Czasami coś dawnego się spodoba, „piękne to choć zgrzybiałe" napisze jeden i drugi wędrowiec. Zachwyty nad ruinami należą przed romantyzmem do zupełnych wyjątków, jak w owej dziwnej książce z XV wieku o sennych przygodach Polifilusza. Już w starożytnej Grecji... (Już w starożytnym Egipcie nie znano nawozów sztucznych — tak zaczynał się ponoć pewien odczyt w kółku rolniczym). Jaki był w starożytnej Grecji stosunek do przeszłości? Czy mit złotego wieku nie pogrążał teraźniejszości w zgrzebnej tęsknocie za czasem przeszłym? Chyba jednak nie: ufano nawrotom dziejowych cyklów, a niezmienna sprawność rzemiosł (wśród nich malarstwa i rzeźby) stawiała je w trwałym czasie teraźniejszym. Średniowiecze bardziej patrzyło w stronę końca świata niż oglądało się wstecz, ku jego początkom. Dopiero renesans zaczął się przejmować „starożytności marą", ale długo z poczuciem własnej godności, ba — wyższości. Potem — kiedy we Francji wybuchła *querelle des anciens et des modernes* — zwyciężyli „nowocześni", natrząsając się nieco z „czcigodnej rupieciarni starożytnych marmurów...".

Dopiero w połowie XVIII wieku sytuacja zaczyna się na dobre zmieniać: jedni zapowiadają, że sztukę odrodzić może tylko rewolucja, drudzy miotają obelgi na rozpustę rokokowych malowideł i z antyku robią „policję prawomyślności estetycznej". W końcu przychodzi ta rewolucja, żeby to jedna, przychodzi romantyzm ze swą nostalgią przeszłości i cóż się dzieje: odwrócenie sytuacji stuprocentowe.

Dawniej artysta-rzemieślnik nie chciał wcale być nowatorem, jak najsumienniej powtarzał kanony, odziedziczone po przodkach; za to publiczność interesowała się mniej wytworami przodków, ciekawa była zmian i „bystrego dowcipu wynalazków". A w XIX wieku artysta staje się nowatorem *per fas et nefas*, chociażby po to, żeby uciec od skostniałych, grecko-rzymskich akademizmów i (w architekturze zwłaszcza) od eklektyzmów, podczas gdy publiczność gust ma coraz bardziej mu-

zealny, żywym twórcom skąpi poklasku i kwiat aż na posągu kładzie — a dyplomowani, akademiccy znawcy tłumaczą jej, że „dobry obraz powinien być jak skrzypce (porównanie godne Gałczyńskiego, ale kończy się muzealnie): brązowy...".

I ta Europa, tak dumna przez tyle wieków z własnych tradycji, pewna, że poza jej obszarem kulturowym tylko barbarzyństwo istnieć może lub co najwyżej chińskie czy japońskie dziwaczności — zaczyna od połowy XVIII wieku tracić wiarę nie tylko w swoją teraźniejszość, ale — stopniowo coraz bardziej — i w swoją przeszłość: zwraca się po ratunek do świeżo odkrytych kultur, gdzie w ogóle nie ma tego problemu, bo przez setki czy tysiące lat nic się tam nie zmienia: maski murzyńskie, indiańskie totemy — oto jedyna przeszłość godna tego, żeby pójść w awangardzie teraźniejszości. Dzisiaj już nie w awangardzie: maski sfilistrzały. Dzisiaj jaki mamy stosunek do przeszłości? Zdaje mi się, że zaczyna być bardziej zrównoważony i owocniejszy, niż to bywało w kryzysach kulturowych lat 1850 (czy nawet jeszcze 1750) — 1950. Ale to dopiero zobaczymy.



Z listu przyjaciela-Anglika (ekonomisty): „...ten wyjazd do Irlandii, to jakbym się cofnął o tysiąc lat. Zdumiał mnie tutejszy prymityw. Nie licząc raptownego ożywienia wokół Dublina w XVIII wieku, zdaje się że nie wiele się tu zdarzyło od czasu, kiedy Irlandia — gdzieś od piątego do dziesiątego wieku — była ogniskiem nauki chrześcijańskiej.

Pojechaliśmy — przecinając kraj — prosto do Connemara, gdzie góry schodzą do Atlantyku. W tym kącie świata nadal używa się osłów do noszenia ciężarów, zwłaszcza torfu, który jest miejscowym opałem. Ludzie nadal jeżdżą na jarmark konno, choć boję się, że to się teraz zmieni: jakieś trzy lata temu pojawiły się samochody i muszą zwyciężyć.

Nie licząc krajobrazów, jezior, itd. — jakiż to ciekawy kraj dla ekonomisty: klasyczny przykład ekonomicznego niedorozwoju. Tak jak w medycynie można się dowiedzieć o zdrowiu przez badanie choroby, tak tutaj — przez negatyw — widzę, co gdzie indziej popycha naprzód gospodarkę: bo potencjalnie to kraj bardzo bogaty. Jest nadmiar ziemi, i chyba zawsze tak było, bo — rzecz fascynująca — są rozległe ugory, których nie uprawiano nigdy. Aż do początku XIX wieku były one w dużej części pokryte pierwotną puszczą. Teraz całymi milami rozciągają się płaskie, bagienne tereny (słyszałem, że gdzieś w Polsce jest podobny region?), i wszędzie wokół pola, które przestano uprawiać. Sto lat temu było w południowej Irlandii osiem milionów mieszkańców, teraz niecałe trzy miliony; może spadek obecnie się zatrzymał. Główna przyczyna, to straszny »głód ziemniaczany« w 1850, który spowodował emigrację do Anglii i Ameryki. Rezultat jest taki, że Irlandia żyje

obecnie z tego, co jej młodzi i sprawni Irlandczycy poślą zza morza. Na każdej wiejskiej poczcie, co dzień, widzi się stosy przekazów pieniężnych z USA i paczek, które utrzymują przy życiu wieś... A kiedy chłopcy i dziewczyny wracają z Ameryki, nie wiedzą, co robić z pieniędzmi — w rezultacie wszystko idzie na piwo i na zakłady: w każdej wsi więcej jest piwiarni i kantorów przyjmujących zakłady, niż sklepików żywnościowych. Więc w końcu nie rozwija się na miejscu nic — ani przemysł, ani rzemiosło. Wystarczy rzucić paczkę z nasionami na ziemię, żeby pięknie wyrosły — ale trudno w sklepach o świeże jarzyny. Potencjalnie cały kraj to wielka ferma, ale ser importują z Ameryki i nie mają własnego miodu, bo z pszczołami za duży kłopot. Zupa jest tylko z paczek. Drewna pełno dokoła — ale żadnych produktów drewnianych. Nawet wieszaki w hotelach importuje się ze Szwecji. Jeśli dzieje się coś, to z inicjatywy Niemców, Francuzów i Japończyków — ale ich przedsiębiorstwa nie bardzo sobie umieją radzić z irlandzkim robotnikiem. Jednym słowem kraj nie bierze udziału w morderczym wyścigu współczesnej ekonomii. Może mają rację? Jeśli w to powątpiewają niektórzy, to dlatego, że rząd wysila się, by ich wzbogacić. Na ogół jednak wyglądają całkiem zadowoleni ze swej niskiej stopy życiowej.

Zastanawiam się, czy ten brak łapczywości i zmysłu do interesu łączy się jakoś z brakiem moralności protestanckiej, o której zawsze się mówi, że pchnęła naprzód rewolucję przemysłową w Anglii. Katolicyzm jest tu istotnie bardzo silny — porównać to można z Hiszpanią czy południowymi Włochami. Ale nie mam wrażenia, by — mówiąc łagodnie — katolicyzm pokazywał się w Irlandii od najlepszej strony. Podobno jakieś dwa lata temu Watykan przysłał delegata, który próbował przekonać Kościół irlandzki do nieco większej postępowości. Wielu księży, to chłopi, bardzo mało wykształceni. Tam, gdzieśmy mieszkali, cała wieś chodziła regularnie do kościoła, nikt nie opuszczał Mszy. Zachwyciło mnie jedno kazanie, które można usłyszeć chyba tylko w Irlandii. Ksiądz postawił z ambony pytanie retoryczne: »Cobyście pomyśleli o mężu, który zamiast swoje zarobki dawać żonie na gospodarstwo domowe, wydaje je na piwo i zakłady?« Tu ksiądz zreflektował się i dodał pospiesznie: »Naturalnie jeśli mąż wydaje więcej, niż nakazuje roztropność«.

Wszystko co zdolniejsze nadal wyjeżdża — śladem Shawa, Joyce'a, Synge'a... Joyce — rzecz zdumiewająca — nigdy nie wrócił i pisał *Ulissesa*, który jakże mocno pachnie Dublinem, w jakimś Zürichu czy Trieście... Oglądając *Spis szlachty irlandzkiej* stwierdziłem, że Irlandzkie Towarzystwo Genealogiczne, które wydaje tego rodzaju dość snobistyczne kawałki, rezyduje w Suffolk, w Anglii...".

*

Dla uzupełnienia tego listu chciałbym — doprawdy bez złośliwości, bo nie tylko mego przyjaciela, ale różnych innych Anglików serdecznie lubię — przypomnieć co to było takiego, ów „głód ziemniaczany". Cała sprawa zaczęła się w roku 1845: w Irlandii pokazał się wówczas rak ziemniaczany czy inna choroba kartofla. Sytuacja w rok później była już groźna: groźna dla irlandzkiego chłopa, dla którego ziemniaki stanowiły podstawę wyżywienia. Irlandia przez cały ten czas eksportowała żywność, ale już w roku 1848 chłopi marli z głodu dosłownie tysiącami. W roku 1857 zbiór ziemniaków wrócił do normy. W międzyczasie umarło z głodu przeszło milion ludzi.

Nie był to jednak jedyny skutek klęski. Trzeba pamiętać, że od czasów Cromwella chłop irlandzki był tylko dzierżawcą swej ziemi, Cromwell bowiem odebrał prawo posiadania ziemi irlandzkim katolikom, którzy stanowili ogromną większość ludności tego kraju. Wprawdzie Karol II zamierzał oddać ziemię dawnym właścicielom, a ludzi osadzonych przez Cromwella pocieszyć innymi nadaniami: ale stał za tymi ludźmi potężny kapitał londyński i król nie zdołał ruszyć ich z miejsca. Londyńscy kupcy byli bankierami Cromwella (później Karola II), a ponieważ finansowali „kolonizowanie" Irlandii, stali się wierzycielami nowych tamtejszych ziemian. Otóż — wracając do wieku XIX — po „głodzie ziemniaczanym" chłopi irlandzcy stali się niezdolni do płacenia czynszów dzierżawnych, co z kolei uniemożliwiło angielskiemu „garnizonowi" (tak nazywano rodziny cromwellowskich osadników) spłacanie Londynowi starych długów. Wobec tego „garnizon" postanowił zyskowniej wykorzystać ziemię, pozbywając się przy okazji uciążliwych dzierżawców: wówczas to jedna czwarta pozostałej przy życiu ludności Irlandii znalazła się bez dachu nad głową. Czytałem kiedyś we wspomnieniach George Moore'a, pięknoducha który znał w Paryżu impresjonistów i Zolę (a umarł dopiero w roku 1933), jakiś upiorny obrazek, zapamiętany przezeń z najwcześniejszego dzieciństwa: chłopi z majątku jego dziadka, ładowani do wagonów bydlęcych i „ryczący jak bydło"...

Irlandczycy zaczęli opuszczać swój kraj. Wyjeżdżała sama biedota, wyzuta z ojcowizny i wyniszczona głodem: siedemnaście procent emigrantów marło, nie osiągnąwszy amerykańskiej ziemi obiecanej.

Obojętność wiktoriańskiej, liberalnej Anglii wobec irlandzkich chłopów jest jedną z najczarniejszych kart europejskiej historii. „Times" pisał wówczas zimno o przyszłości, w której „katolicki celt będzie taką samą rzadkością w Irlandii, jak czerwonoskóry w Ameryce".

Dziwnie toczy się koło historii. Kto mógł przypuszczać, że głód kartoflany zmieni oblicze USA i Australii, że w jakimś sensie zawdzięczamy mu prezydenta Kennedyego? Słusznie mówi historyk opisywanych tu zdarzeń, Hilaire Belloc, że nawet tam, gdzie Irlandczycy stanowią zwartą mniejszość (jak właśnie w USA), nie można mierzyć

ich wpływu danymi cyfrowymi. Wystarczy bowiem w jakiejś amerykańskiej rodzinie jeden irlandzki przodek, aby z pokolenia na pokolenie dziedziczył się jakby „irlandzki światopogląd" oraz irlandzki temperament, który w samej Irlandii przygasa, ale pełną żywotność zachował w innych krajach, na innych kontynentach.

*

Warto by podumać nad mitem szewca, nad dziejami szewca, nad szewcem *an sich*. To zawód z żadnym innym nie dający się porównać, odrębny, w dobrem i złem ponad inne wyniosły. Czy dlatego, że status ludzkości zaczął się zmieniać, od kiedy zrogowaciałe stopy troglodyty obuła podeszwa ze skóry zwierzęcej, z drzewa, z łyka? Czy dlatego, że pochylenie nad kopytem daje szczególny bodziec kontemplacji, a wyprostowanie grzbietu po całodziennej pracy — szczególny bodziec różnym formom odprężenia? Czy może skłon ku kończynom dolnym bliźnich stwarza jakieś szczególne kompleksy, domagające się rozładowania, czy też widok takich samych mniej więcej pięt, paluchów i odcisków u możnych tego świata i u maluczkich napawa niezłomnym przekonaniem o równości wszystkich ludzi, niezależnie od owych cholew, po których poznać pana? Warto by podumać nad szewcem, poczynając od tego kulawego majstra, co Merkuremu zmajstrował lotne sandały, kończąc na elitarnym panu Hiszpańskim i masowym panu Bata. We Francji określa się wzgardliwie biedaków jako *les va-nus-pieds*, ci co nie mają na szewca. Dlaczego w kraju Kilińskiego mówi się, że ktoś pije jak szewc? Dlaczego „szewc bez butów chodzi"? Nie wiem, czy dzieje przechowały imię tego szewca, któremu Apelles miał powiedzieć „pilnuj szewcze kopyta", ale to pewne, że był on prototypem krytyków sztuki: to samo po dziś dzień powtarzają artyści, kiedy tylko ośmieli się ktoś przyganić arcydziełu, ich arcydziełu. Renesans był lepiej wychowany od starożytności i z radością powitał szewca, który stał się błyskotliwym humanistą: eseje filozoficzne *Circe* oraz *I Capricci del Bottaio* cieszyły się ogromnym uznaniem w medycejskiej Florencji, a napisał je szewc: Giovanni Battista Gelli.

Zamiłowanie do sztuki wybija się niekiedy dopiero u progenitury szewców, ale jak silnie: wszak synem szewca był Winckelmann, synem szewca nasz Kremer, synem szewca nasz Libelt. Może w tamtej epoce szewcy więcej zarabiali i łatwiej im było kształcić synów? Czy te większe zarobki wynikały ze zmiany mody, czy z przyrostu ludności, czy może podniosła się stopa życiowa klienteli, zatem i cena obuwia tę stopę kryjącego? Odpowiedź wymagałaby głębokich studiów; podobnie tylko wnikliwe badania mogłyby wyjaśnić pochodzenie licznych zwrotów, jak np. „umarł w butach" lub „takie buty...".

*

Już nie pamiętam, co się Francuzkom nie udało w Innsbrucku: slalom gigant czy bieg zjazdowy — w każdym razie nie wszystkie złote medale zafasowały. Spadł wówczas świeży śnieg i trzeba było inaczej smarować, czego Francuzki nie zrobiły. Natychmiast po zawodach trener ekipy kobiecej, Jean Béranger, powiedział prasie: „To moja wina. Pomyliłem się". Ciekaw jestem, kto w naszym życiu sportowym powiedział kiedykolwiek o sobie „to moja wina".

*

W „Commonweal" Wilfrid Sheed zastanawia się, czy arcydzieła literackie łatwo wytropić, jeśli człowiek nie wie z góry, z kim okoliczność. Gdyby tak któryś z amerykańskich recenzentów dostał do ręki *Braci Karamazow*, nie wiedząc nic zgoła o autorze... Sheed wyobraża sobie z lubością próbkę takiej recenzji.

„*Bracia Karamazow* Fiodora Dostojewskiego stanowią dowód, że pokolenie »pisarzy w poszukiwaniu redaktora« nie ogranicza się do USA. Ta bezkształtna powieść leje się przez 940 stron — w tym najwyżej 200 stron wiąże się z fabułą: reszta rozłazi się w amatorskim filozofowaniu, mistycyzmie i w ogóle wszystkim, co tylko autorowi wpadnie do głowy. (Na podstawie jego religijnych zainteresowań sądzić można, że p. Dostojewski chciałby zostać drugim Grahamem Greene, niestety jednak nie skorzystał nic ze świetnej szkoły greene'owskiego rzemiosła pisarskiego. Jest tak niedbały, że zaczyna opowiadanie w pierwszej osobie a potem — bez żadnego wyjaśnienia — porzuca ten chwyt.)

P. Dostojewski niebywale jest bombastyczny. Jego bohaterowie nieustannie się pocą, zielenieją i padają sobie w objęcia bez względu na płeć. Można to uważać za analizę młodzieży powojennej (po wojnie krymskiej) albo zwyczajnie — za nieco szczeniacką chęć wstrząśnięcia czytelnikiem. Tak czy inaczej czytelnik amerykański uzna rzecz całą za nieprawdopodobną i bardzo nieprzyjemną. Wydawcy powinni doprawdy postawić sobie wreszcie pytanie — czy o takich bohaterach, histerycznych i w końcu tandetnych, warto zadrukowywać blisko tysiąc stron. Coraz więcej ostatnio pokazuje się tych bezfabularnych potworów... Ten posiada wprawdzie coś nakształt fabuły, ale jakby doczepionej w ostatniej chwili — przy czym tonie ona w melodramatycznym gadulstwie. Dobry redaktor potrafiłby niewątpliwie coś wykrzesać z tego niepozbawionego prymitywnej energii talentu, ale zdumiewa nas wiadomość, że autor liczy sobie 67 lat.

Czerwone i czarne p. Stendhala, to przynajmniej książka przyzwoicie napisana. Ale grzeszy typowymi błędami debiutu. Trochę nam się już przejedli ci wrażliwi młodzieńcy, którzy traktują siebie samych ze śmiertelną powagą. Czy Julien Sorel uwiedzie w końcu bohaterkę —

kogoż to wreszcie obchodzi, mamy ochotę zawołać po kilkuset stronach. Może jest to analiza powojennej młodzieży (po wojnach napoleońskich), ale przede wszystkim — zważywszy, że debiuty są zawsze autobiograficzne — i tu mamy do czynienia z własnymi kłopotami autora... On sam jednak czuje, że nie można rozpisywać się na ten temat tak szeroko, i kończy książkę pośpiesznie i niedbale. Antybohater Sorel staje się nagle romantyczny i umiera szlachetnie — oczywiście się zgrywa; ale czy tego typu człowiek poniósłby śmierć dla odegrania roli? Bardzo wątpliwe: pointe'a książki tak dalece odbiega od całego jej toku, że mimo woli staje się zabawna".

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

Biblioteka

WIĘZI

Tom I E. Mounier: CO TO JEST PERSONALIZM?
cena zł 35.—

Tom II S. Weil: ZAKORZENIENIE (i inne fragmenty dzieł)
wyczerpane

Tom III R. Maritain: WIELKIE PRZYJAŹNIE
wyczerpane

Tom IV A. Morawska: PERSPEKTYWY KATOLICYZMU WOBEC WSPÓŁCZESNOŚCI
wyd. 1 — wyczerpane; wyd. 2 cena zł 50.—

Tom V M. A. Krąpiec, OP: DLACZEGO ZŁO?
wyczerpane

Tom VI SOCJOLOGIA RELIGII (Wybór prac pod redakcją ks. Fr. Houtart)
cena zł 30.—

Tom VII J. Łukasiewicz: SZMACIARZE I BOHATEROWIE (Szkice z literatury i cywilizacji Polski współczesnej)
cena zł 25.—

Tom VIII A. Grzegorczyk: SCHEMATY I CZŁOWIEK (Szkice filozoficzne)
cena zł 35.—

Tom IX J. Eska: KOŚCIÓŁ OTWARTY
cena zł. 35.—

Tom X L. Algisi: JAN XXIII
w przygotowaniu

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

